TEOLOGIE PASTORALĂ ȘI MISIUNE CREȘTINĂ

PR. LECT. DR. NICHIFOR TĂNASE

CURS MASTERAT
STPMC

TEOLOGIE PASTORALĂ ȘI MISIUNE CREȘTINĂ

CUPRINS

1.Intervalul ontologic ca dinamism dialogic

1.1. Mişcarea temporală şi devenirea fiinţei
1.2. Autonomia profanului - Omul recent și atitudinea potrivnică faţă de crez
1.3. Alterităţi culturale. Gelozia modernităţii faţă de Tradiţie
1.4. Împuţinarea ontologică a temporalităţii și urgenţa catehizării

2. Persoană şi alteritate

2.1. Deteologizarea şi ontologizarea persoanei sau reducerea persoanei doar la comniune (ontologie relațională)
2.2. Protocreştinismul heideggerian ca teologie a credinţei. Corectivul ontologic al filozofiei aplicat conţinutului ontic al conceptelor teologice.
2.3. Dasein-ul creştin. Evaluări ale naturii teologiei heideggeriene

3. Registrele fundamentale ale discursului teologic: profeţia, care jalonează un parcurs spiritual şi inţelepciunea, care ordonează realului lumii, al omului şi al lui Dumnezeu

3.1. Viziunea profetică inferioară intelecţiei?
3.2. Distincţia scolastică între *vederea cunoaşterii* şi *vederea comprehensiunii*.
3.3. Etapele vederii
3.4. Intelect pasiv şi intelect activ.
3.5. *Imaginaţia dumnezeiască şi simbolul „enhypostatic”*

4. ”Sfârşitul Teologiei” şi Gramatica Tradiţiei. Receptarea polifonică a revelației divine în postmodernitate.

4.1. De la ***”adevăr”*** la ***”întâlnirea”*** Adevărului și slujirea rațională (***logiké latreia***) a Lui
4.2. Tripticul logicii eclesiale. *Phronema Ekklesias* într-o spirală hermeneutică: Revelație-Scriptură-Tradiție într-o interioritate reciprocă (*perichoresis*)
4.3. ”Revelația continuă” ca permanentizare a aceleiași revelații (diferența între revelația-act și revelația-conținut). Operă a Duhului ce constă în esență nu în a adăuga ceva la revelație, ci a o reîmprospăta (*theoria* și *theosis*)
4.4. Dezvoltarea doctrinei/Traditiei, o înaintare în ea însăși, nu o ieșire din ea. Plenitudinea revelației retrăită continuu ca îndumnezeire.

5. Raţiunea existenţei parohiei şi arianismul eclesial. Despre locul laicului în Biserica Ortodoxă

5.1. Împreună-slujirea întregului popor la acţiunea liturgică, euharistică a Bisericii
5.2. Harismele celor două preoţii. Opoziţia între preoţia funcţională şi preoţia laicatului este de neînchipuit
5.3. Harisma profetică în Biserică poate reveni laicilor

6. Catehizarea mistagogică sau insepararea Cuvântului de Taină. ***Lectura liturgică a Bibliei este cateheza biblică a Bisericii***

6.1. Sfânta Scriptură în viaţa Bisericii
6.2. Sfânta Liturghie în viaţa Bisericii
6.3. Lecturile biblice şi locul lor în cadrul Sfintei Liturghii
6.4. Inspiraţia biblică a textelor liturgice;
6.5. Legătura Sfintei Scripturi cu Sfânta Liturghie în cultul Bisericii Ortodoxe

7. Liturghie si psihanaliză – natura dubitativă a unei astfel de relaţii

7.1. Monoteismului freudian şi masa totemică. De la *masa totemică* / «întoarcerea refulatului» la psihanalizarea Liturghiei Euharistice
7.2. Dumnezeu ca formă arhetipală. Liturghia percepută ca un proces de individuaţie şi paralele apusene la misterul transsubstanţierii
7.3. Realismul liturgic «*în*» Trupul lui Hristos. Analiza existenţială şi psihologia pastorală

8. ***Antropofania inseparabilă de teofanie. Omul care fiinţează liturgic într-o logică sacramentală kairo-logică***

8.1. Preoţia şi Jertfa supremă. Cele trei direcţii ale slujirii arhiereşti a lui Hristos
8.2. Preoţia lui Hristos în Biserică prin preoţia slujitoare. Caracterul duhovnicesc al preoţiei slujitoare creştine şi preoţia generală
8.3. Experienţa Bisericii în Euharistie - „Taină a adunării" şi împărtăşirea continuă
8.4. «Reducţia eshatologică» şi liturghia timpului – kairos şi „perfectul profetic"

9. Dualismul liturgic – un *crux interpretum*. Problema modului de unire a sinaxei / a adunării euharistice cu Euharistia

9.1. Liturghia - urcuş individual şi urcuş litugic
9.2. Asceză şi Liturghie. Nominalism liturgic – *asceză fără Euharistie* versus formalism sau magism euharistic – *Euharistie fără asceză.*
9.3. Liturghie spirituală şi o spiritualitate liturgică. *Stratum* monastic
9.4. Dualismul liturgic – sinaxă / Euharistie şi mişcarea liturgică.

10. „Relativizare" a moştenirii patristice (ad mentem patrum) versus „Renaştere" a vieţii interioare. ***Isihasmul athonit din secolul al XIV–*lea,** ***model al misiunii și pastorației creștine de astăzi***

10.1. O nouă metodologie axată pe relaţia de *compatibilitate şi complementaritate* dintre raţiune şi revelaţie. Schimb intelectual mutual şi *continuare a patristicii.*
10.2. Isihasmul palamit – isihasm eshatologic, antiintelectual?
10.3. Neopatristică palamită: Stăniloae, Meyenforff şi Romanides.

1.Intervalul ontologic ca dinamism dialogic

1.1. Mişcarea temporală şi devenirea fiinţei

Nu putem face lumină asupra noastră înşine fără a interpreta timpul, care este orizontul fiinţei noastre. Istoria este producătoare de istorie. Ea nu apare ca o devenire extrinsecă fiinţei, ci drept însăşi devenirea fiinţei. Funcţia ei nu e doar ontofantică, ea este şi ontopoetică. Astfel, „*istoria poate fi tematizată fără contradicţie ca un apel perpetuu al viitorului, ca un orizont perpetuu al fiinţei.*"[1] Nici alegerea de a fi, nici alegerea de a fi în/după timp nu ne sunt date: *<<l'art d'être à demeure dans le temps nous est inné, et n'engage en aucune délibération>>*(arta fiinţei de a locui în timp ne este înnăscută şi nu angajează nici o deliberare) – spune J. Yves Lacoste. Fiinţa noastră este în devenire (en devenir) sau o devenire (un devenir). Neavând fiinţa decât prin/sub modul de a deveni „*noi nu suntem proprietarii noştri înşine*".[2]

Părintele Stăniloae vede sensul timpului în faptul că „***noi suntem totdeauna întinşi înaintea noastră,*** *că nu ne aflăm închişi în ceea ce suntem şi că n-am ajuns nici la ceea ce vrem şi ne cere existenţa noastră să fim, că suntem neîncetat pe drum şi călători. Timpul este expresia faptului că noi nu rămânem şi nu putem rămâne în ceea ce suntem, dat nici n-am ajuns definitiv în acea plenitudine în care ne putem odihni; că noi suntem suspendaţi deasupra abisului neantului. Aceasta se arată şi în faptul că noi căutăm totdeauna un sens tot mai satisfăcător a ceea ce suntem şi a ceea ce este în jurul nostru.*"[3]

Timpul viu reflectă deci, această lansare continuă a noastră peste nefiinţă spre viitorul de plenitudine al fiinţei noastre, adică spre participarea la acea Realitate Personală ultimă în care vom găsi plenitudinea.[4] Astfel, << a rămâne în loc însemnă a muri; a te lansa din ceea ca eşti înseamnă a renunţa la o fiinţă ameninţată de moarte, înseamnă a renunţa la o aparenţă de fiinţă [...] . Timpul constă în **saltul continuu al fiinţei spre mai multă viaţă**.>>[5]

Vladimir Jankélévitch spunea că „*devenirea este esenţialmente futuraţie": „Lipsită de zero-ul viitorului său, devenirea încetează pur şi simplu să devină... Căci un timp pe de-a-ntregul <paseizat> este totodată detemporalizat, un timp lipsit de cele trei timpuri distincte ale sale... fiinţa vie nu trăieşte decât cu cele trei timpuri solidare ale sale."*[6] În devenirea vitală e o ivire continuă a fiinţei şi totodată (nu în plus, ci totodată) o înaintare continuă spre nefiinţă: nefiinţa lui Deja-nu-mai, nefiinţa lui Nu-încă, aproape-nimicul lui Acum. Aceasta este inconsistenţa neontică a timpului trăit. Însă, spune Jankélévitch „*a face din devenire o viaţă muribundă însemnă a ţine seama în mod unilateral de jumătate de adevăr (nedialectic, n.m. N.T.)... perpetuu muribundă, viaţa este totodată perpetuu născândă; am numit-o progresie regresivă.*" Astfel, „ *devenirea este o continuitate infinită în profunzime şi în intensitate, dar parcursul său este finit în extensie.*"[7]

---

[1] Jean-Yves Lacoste, *Experienţă şi Absolut.Pentru o fenomenologie liturgică a umanităţii*, trad. Maria –Cornelia Ică jr., Editura Deisis, Sibiu 2001, pp. 109, 155.

[2] Idem, *Note sur le temp*, Collection „Epiméthée". Essais philosophique © Presses Universitaires de France, 1990, pp. 28, 31

[3] *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti 1978, pp. 187-188

[4] Silviu Eugen Rogobete, *O ontologie a iubirii. Subiect şi realitate personală supremă în gândirea părintelui Dumitru Stăniloaie,* Editura Polirom, Iaşi 2001, p. 192

[5] D. Stăniloae, *Dumnezeu este iubire*, în „Ortodoxia" nr. 3 , 1971, pp. 382-383.

[6] Vladimir Jankélévitch, *Tratat despre moarte* , Editura Amarcord, Timişoara 2000, pp. 173, 192.

[7] *Ibidem,* pp. 179, 187-188 şi 205.

Omul nu poate trăi nici o clipă închis în prezent. El nu e satisfăcut niciodată prin ceea ce e îi dă prezentul. El se transcende mereu spre viitor. Niciodată nu socoteşte că a ajuns la capătul drumului, că are totul şi pentru totdeauna prezent. Nădejdea săditâ în fiinţa lui nu-l lasă să admită că fiinţa lui e destinată unui sfârşit total prin moarte. Camus socoteşte nădejdea ca pe o amăgire nerealistă. Însă nădejdea ţine de fiinţa omului;fără aceasta ar paraliza orice voinţă de activitate a omului. Ar face pe om mort spiritual în fiece clipă, iar viitorul n-ar fi considerat ca făcut şi de noi. Pe de altă parte, heidegger a asimilat în mod total nădejdea cu grija. Părintele Stăniloae, însă, spune: „*în amândouă se arată că omul e o fiinţă mereu deschisă spre viitor, neputând cugeta niciodată că a ajuns la sfârşitul existenţei sale. El e o fiinţă în mişcare neîncetată spre viitor, spre o viaţă de fericire fără de sfârşit."*[8]

Devenirea nu este pentru noi o interdicţie de a exista, ci modul sub care noi existăm. Logica fiinţei în orozontul timpului nu dizolvă ceea ce noi „*suntem*" într-o devenire ce ar fi „ *un proces sans sujet*" (un proces fără subiect). În interiorul continuum-ului temporal devenirea, care este fiinţa noastră, trebuie să fie interpretată ca permanenţă, dar de asemenea ca istorie.[9]

Interpretarea patristică a mişcării creaţiei pune în evidenţă sensul pozitiv al acesteia. Mişcarea are un caracter creaţional şi ca atare o origine şi o finalitate divină. Numai binele atrage, numai el pune fiecare fiinţă conştientă în mişcare, pentru că binele este plenitudinea fiinţei supreme sau aspiraţia spre plenitudine a fiinţelor nedeplin realizate. ***Prin dinamismul lor creaturile nu-şi pierd identitatea, ci trec de la o faza la alta. Sfântul Maxim Mărturisitorul numeşte identitatea lor indestructibilă raţiune, în timp ce fazele trecerii în bine sau în rău, moduri*** *(τρόποί).* În toate creaturile se găsesc chipurile raţiunilor divine, şi, ca atare, se găsesc sub impulsul acţiunii lor. Adevăratul dinamism constă în efortul de unificare treptată a tuturor în Dumnezeu, adică în plenitudinea iubirii şi a vieţii tuturor. În această înaintare, orizontalul devine transparent psntru vertical şi verticalul proiectează o lumină de sus asupra orizontalului.[10]

Desfăşurarea prezenţei noastre după cele trei ecstazuri ale temporalităţii, cer ca mai întâi să fie gândită continuitatea eului în discontinuitatea timpului: „ *Nu sunt eu decât în măsura în care sunt acum, într-un act de a fi care n-are altă realitate decât juxtapunerea de prezenturi discrete" (* juxtapozition des presents discrets*).* Prezentul este nucleul în jurul căruia se organizează prezenţa noastră şi a lumii. El revine, deci, la această prezenţă de a fi prins în jocul fiinţei care nu este şi a celei care nu este încă. Această punere în joc nu distruge fiinţa noastră. Timpul curge pentru om în fiinţa sa, într-o devenire. Ştim că nu experienţă pură a timpului, dar întotdeauna co-experienţa timpului măsoară fiinţa sau apariţia la conştiinţă.[11]

„*El a zis şi s-au făcut, El a poruncit şi s-a zidit*"(Ps. 32,9). Porunca lui Dumnezeu produce imediat existenţa creaturii ca răspuns al ei la această poruncă. „***Porunca lui devine fiinţă***", spune Sfântul Grigorie d Nyssa. Actul creator,deci, operează şi el asemenea cuvântului: cheamă, provoacă şi împuterniceşte o realitate la mişcarea unui răspuns. Sfântul Maxim Mărturisitorul zice în această privinţă: „*Căci toate cele creata după fiinţă, prin devenire sunt afirmate de Dumnezeu*". Scopul lui Dumnezeu este ca toate raţiunile Lui active, toate cuvintele lui să se întoarcă ca răspunsuri încorporate la El Însuşi, ca toţi şi toate să fie în El. Astfel, Dumnezeu indică credinciosului faza viitoare provizorii, nedefinite ale fiinţei lui şi comunică o putere (energie) corespunzătoare, îndemnând pe credincioşi spre viitorul lor, întrucât îi revendică spre noi trepte ale urcuşului spre El Însuşi. Cine răspunde imediat şi total revendicării lui Dumnezeu se uneşte cu El, devine ca El, se îndumnezeieşte. Nici intervalul

---

[8] D. Stăniloae, *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, Editura Dacia, Cluj Napoca 2000, pp. 185-188

[9] J.Y. Lacoste, *Note sur le temp*, pp. 32-33.

[10] D. Stăniloae, *Dinamica creaţiei în Biserică,* în „Ortodoxia", nr. 3-4, 1977, pp. 282-284.

[11] J.Y.Lacoste, *op. cit.* , pp. 32-33, 30, 37.

ontologic sau temporal nu mai rămâne întreel şi Dumnezeu, săvârşindu-se în el o mişcare divino-umană, dar rămânâd un eu neconfundat cu Dumnezeu, într-un dialog de iubire.[12]

Dumitru Stăniloae face o comparaţie magistrală a îndumnezeirii omului (trecerii în „*timpul lui Dumnezeu*") cu „*spirala suitoare"* a Bisericilor oltenești: „*Purificarea înseamnă renunţare la tot ciclul anterior, la iluminarea şi desăvârşirea de mai înainte. E o golire de ele ca de nişte conţinuturi depăşite sau readunarea spiritului în sine însuşi pentru lansarea spre o nouă iluminare şi desăvârşire...*".[13]

Biblia nu accentuează continuitatea abstractă a timpului, aşa cum o fac ştiinţele în ansamblul lor, ci conţinutul dat de Dumnezeu anumitor momente ale istoriei (scopul lui Dumnezeu). Totul s mişcă spre o împlinire, lucrurile nu se mai întorc din punctul de unde au început.[14]

Cuvintele rostite de Eccleziast: „*Vreme este să te naşti şi să mori; vreme este să răneşti şi să tămăduieşti, vreme este să plângi şi vreme să râzi; vreme este să iubeşti şi vreme să urăşti* "(Eccl. 2, 1-8) – nu înseamnă că omul **are** vreme. Este diferenţă fundamentală între **a fi** şi **a avea.** Omul nu are timp, el este în timp. Şi fiind în timp, este capabil să actualizeze la momente diferite sensurile proiectate de Dumnezeu în timp. El se află întro mişcare care converge spre Dumnezeu şi din, această perspectivă, omul trăieşte timpul ca o înaintare spre veşnicie.[15]

Cum ne-am putea explica altfal că marii trăitori creştini au timp de toate ? Pare că ei au mai mult timp decât oamenii obişnuiţi, de fapt ei nu *au* timp mai mult , ci *sunt* în timp. Oamenii duhovniceţti au regăsit rostul firesc dat de Dumnezeu timpului. Aceşti oameni descifrează semnele timpului, identificând voia lui Dumnezeu exprimată în timp şi fructifică timpul realizând ceea ce îi împlineşte. Ei trăiesc adierea vaşniciei încă de aici, ***actualizează timpul*** prefăcându-l în eternitate. Apocalipsa 10,6 arată că *„timp nu va mai fi",* ceea ce înseamnă nu anularea timpului, ci transformarea lui în eternitate, schimbarea modului său de a fi, prin omul care a ajuns la comuniunea cu Dumnezeu.[16]

Creaţia este o mişcare continuă ce se caracterizează singură ca veşnică noutate şi prospeţime absolută. Ea nu se repstă niciodată nu este nici statică şi nici când nu se lasă prinsă în capcanele timpului şi spaţiului.[17]pe linia veşnicie-timp este o dinamică întreţinută de forţele divino-umane, care constituie dinamismul istoriei. Ca mediu cosmic constitutiv creaţiei, timpul după C. Sârbu *„poate fi considerat o fiinţă în sine, ca o existenţă distinctă, indiferent de modurile în care îl trăim şi de felurile variate în care încercăm să-i surprindem prezenţa."* Însă, fiindcă e legat de realitatea cosmică şi de starea schimbătoare a acesteia *„timpul nu este a se cugeta şi considera ca o fiinţă de sine stătătoare, ca o fiinţă cu existenţă independentă de realitatea cosmică".*[18]

Fiinţa creată este mişcată din interior de oferta lui Dumnezeu sau de apelul Lui, prin faptul că această fiinţă este mişcată la un răspuns de iubirea eternă oferită de Dumnezeu. Prin lucrarea Sa manifestată în apelul continuu, Dumnezeu e ca un arc întins peste intervalul dintre oferta Sa şi răspunsul omului, dintre eternitate şi timp. Părintele Stăniloae spunea că: *„persoana trăieşte simultan în două registre: în sine şi în relaţie, în relaţiile cu alţii"*. În aceeaşi formă dublă trăim pe altul în relaţie cu noi: accesibil şi inaccesibil, participând la devenirea noastră şi mai presus de ea, cu întreg specificul lui în relaţii cu noi şi totuşi

---

[12] D. Stăniloae, *Responsabilitatea creştină,* în „Ortodoxia" nr. 2, 1970, p. 190-193.
[13] Idem, *Reflexii despre spiritualitatea poporului român,* Editura Scrisul Românesc, Craiova 1992, p. 19.
[14] Gheorghe F. Anghelescu, *Timp şi eternitate în „Corpus Areopagiticum", (sec. V-VI)*, în „Mitropolia Olteniei" nr. 3-6, 1995, p. 59.
[15] D. Stăniloae, *Iisus Hristos lumina lumii şi îndumnezeitorul omului*, Editura Anastasia, 1993, p. 166
[16] A. Lemeni, *Experienţa continuumului spaţiu-timp în perspectiva ştiinţifică şi teologică,* în „Ştiinţă şi Teologie", p. 182-183.
[17] Ilie Cioară, *Fiinţa umană şi absolutul,* Editura Herald, Bucureşti 1999, p. 144
[18] Corneliu Sârbu, *Natura şi valoarea timpului,* în „Revista Teologucă", nr. 11â12, 1948, pp. 504, 510.

comunicându-ne nesfârşit mai puţin decât fiinţa lui. Aceasta este **o rămânere cu fiinţa mai presus de orice relaţie şi devenire:** *„s-ar putea spune, afirmă părintele Stăniloae, că în acest ceva în sine, care nu poate fi înţeles cu totul în afara relaţiei, stă fiinţa omului, iar în relaţiile lui concrete se manifestă ca nişte energii fiinţa lui."*[19]

În viaţa mistică sufletul experimentează o dublă relaţie cu Dumnezeu: una de interioritate şi alta de transcendenţă. Omul este smuls din sinea lui (εκστασις μεθη τρανα) printr-o chemare continuă a lui Dumnezeu. Chemarea Sfântului este de ieşi permanent din sine pentru a se angaja într-o nouă urcare. Dar această ieşire este în acelaşi timp şi interiorizare şi conştientizare profundă de prezenţa lui Dumnezeu în sine. Datorită caracterului său schimbător omul este definit ca o fiinţă totdeauna în devenire. Devenirea este condiţia creaturilor, ea include succesiunea atât în gândire cât şi în lucrare. Supusă schimbărilor creatura este înrădăcinată în temporalitate. Devenirea întru fiinţă a creaturii este legată de timp. Sfântul Grigorie de Nyssa acordă timpului o valoare pozitivă pentru că el permite un progres neîncetat spre Dumnezeu. În acest sens, epectaza este legată de chipul lui Dumnezeu în om, chip care este într-o tensiune neîncetată spre a ajunge la Arhetip. Omul trebuie să se depăşească pe sine şi şă ajungă la asemănarea cu Dumnezeu. Urcuşul duhovnicesc devine la Sfântul Grigore o deschidere interioară a naturii umane către o creştere nesfârşită în dumnezeire, către o transformare harică în Dumnezeu. Creşterea spirituală depăşeşte timpul şi intră în veşnicie. Martirul în ziua execuţiei se pregăteşte de naşterea veşnică şi ziua martirajului său este socotită zi de naştere pentru eternitate.[20] La făpturile umane fiinţa este principiul, izvorul mişcării. Sfârşitul timpului este destinat îndumnezeirii fiinţei umane. Îndumnezeirea umană sau identificarea cu Hristos după har, ascunsă ca putere în credinţă se va arăta ca realitate văzută şi actualizată în viitor, susţine Sfântul Maxim Mărturisitorul.[21]

Omul a fost făcut ca chip al lui Dumnezeu, purtând în el dinamismul de a se înălţa spre asemănarea cu Dumnezeu sau de a se dezvolta la tot mai multă asemănare prin voia lui liberă. Şi de aceea i-a fost dăruit timpul pentru înaintarea în această realitate a cărei proiecţie este, urmând ca el să înceteze când lumea se va umple de consistenţa Cuvântului. Deci timpul are o funcţie pozitivă (dar nu veşnică), legat de caracterul dinamic al lumii ca umbră a lui Dumnezeu şi de destinaţia ei, să înainteze spre ţinta unirii depline cu prototipul. În acest context, părintele Stăniloae afirma: *„Această îmbogăţire treptată a creaturii umane cu puterile dumnezeieşti necreate, după ce ea a fost creată şi înzestrată cu puteri create tot printr-o putere creatoare necreată, cerând şi conlucrarea voită a persoanei libere şi conştiente, face necesar timpul. Deci şi timpul are ca premiză existenţa dumnezeirii personale, care are puterea d a se folosii de lucrări voite, deosebite de fiinţă, după cum e potrivit calităţii persoanei create, a cărei creştere cere o conlucrare liberă a ei."*Dar atunci schimbările din lume trebuie să fie de folos pentru o creştere spirituală a omului. Ele se imprimă de un sens, pentru că există omul care vede în ele un ajutor pentru creşterea lui spirituală.[22]

Omul nu este o fiinţă suficientă sieşi, de aceea se află într-o permanentă căutare a sinelui vieţii, a Adevărului. Sfântul Apostol Pavel zice: *„...cel căruia i se pare că stă, să ia seama să nu cadă"*(I Cor. 10,12). „*Starea*" aici nu e o stagnare, lâncezeală, ci statornicie dinamică, împlinire lăuntrică, ceea ce înseamnă o permanentă mişcare, un urcuş spiritual fără

---

[19] D. Stăniloae, *Dumnezeu este iubire*, pp. 381-382, 370-371.

[20] P. S. Dr. Irineu Slătineanul, *Omul fiinţă spre îndumnezeire*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia 2000, pp. 171-174, 179,189-191.

[21] Gh. F. Anghelescu, *Sensul eshatologic al timpului în scrisrile lui Maxim Mărturisitorul,* în „Mitropolia Olteniei", nr. 1-2, 1995, pp. 68, 73-74.

[22] D. Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Editura Cristal, Bucureşti 1995, vol. II, pp. 31, 30, 33, şi 41.

încetare.[23] Acest suiş spiritual se realizează însă în timpul creat de Dumnezeu ca o condiţie a înaintării noastre spre veşnicie. Trebuie precizat însă că intinerarul spiritual este o călătorie interioară, care se realizează în dimensiunea lăuntrică a timpului hristic, timpul însuşi cunoscând o maturizare spirituală, împreună cu întreg cosmosul. Astfel că timpul are o valoare ontologică, pentru existenţa umană şi cosmică, ca mediu şi factor de realizare a progresului spiritual: *„Timpul ne dă putinţa introducerii sensului şi a valorii în cosmos, ne face posibilă păşirea şi intrarea în veşnicie căci datorită legăturii clipei cu veşnicia şi participării prin ea la Absolut, ceea ce acţionează într-însa se eternizează şi se introduce în prezenţa imediată, în veşnicie."*[24]

E important să fim atenţi la trăsăturile pozitize ale acestui raport cu timpul ce ţine de ontologia fiinţei istorice. Paul Ricoeur afirmă în acest sens: „*<Fiinţa- în- timp> reprezintă modul temporal de a-fi-în-lume. Din acest punct de vadere neliniştea, structura fundamentală a fiinţei care suntem se dă ca grijă. Astfel, a-fi-în înseamnă a-fi-lângă, lângă lucrurile lumii [...] grija ne face dependenţi de lucrurile „lângă" care trăim în prezentul viu. Grija aduce astfel în centrul analizei referinţa la prezent, tot aşa cum fiinţa-întru-moarte impune referinţa la viitor şi istoricitatea la trecut. În acest punct, analizele lui Augustin şi Husserl devin pertinente, ca urmare a faptului că organizează timpul în jurul instanţei prezentului.* "[25] „*Frontiera dintre fiinţă şi nefiinţă trece în fapt prin prezentul nostru (...) nu putem să stăm în faţa lui Dumnezeu fără a mărturisi că El îşi perpetuează şi azi bunăvoinţa Sa donatoare.*" Astfel, J. Yves Lacoste determină „**fiinţa ca dar**", iar omul e numit „*creatorul prin excelenţă. El poartă responsabilitatea propriei lui surveniri.*"[26] Pentru că, *„durata creaturilor în existenţă este şi ca o continuare a răspunsului lor inconştient din primul moment la Cuvântul creator al lui Dumnezeu. Dar durarea nu e numai ceva static, ci şi mişcare a făpturilor şi a universului spre forme superioare."*[27] Astfel, *„setea de existenţă îi poate fi (creaturii) ca o scară, ca un urcuş etern spre şi în Dumnezeu..."*[28]

„Există o realitate definită a ceea ce suntem?" „existăm noi, oare aici şi acum, în întregul experienţei aşa cum vom fi pentru totdeauna?"- se întreabă Lacoste – răspunsul este nu, pentru că *„viitorul absolut nu transfigurează întreg prezentul experienţei."* Liturgia intervine aici ca un surplus *„mai-mult-decât-necesarul, deţinător al condiţiilor unei existenţe care debordează fiinţării-în-lume... El rupe o închidere a experienşei care nu produce o plenitudine a fiinţei, dar constitue determinaţia nativă a existenţei. El este ashatologicul sau promisiunea lui, înţelese ca surplus."*[29] Acest aspect este, de asemenea, sesizat de Paul Ricoeur în problematica totalităţii şi cea a mortalităţii, însă soluţionarea diferă oarecum: *„Totul se decide pe acest* ***nexus*** *între amploarea putinţei de a fi totale şi finitudinea orizontului mortal... ştim că intrarea în dialectica instanţelor temporalităţii se va face prin viitor şi că futuritatea e barată structural de orizontul finit al morţii. Întâietatea viitorului e implicată în tema fiinţei-întru-moarte; aceasta condensează astfel întreaga plenitudine de sensuri întrevăzută în analiza preliminară a neliniştii sub forma <depăşirii de sine> [...] Angoasa care îşi pune amprenta pe ameninţarea tot mai iminentă a faptului de a murii nu*

---

[23] Andre Scrima, *Timpul rugului aprins. Maestrul spiritual în tradiţia răsăriteană,* Ediţia a II-a revizuită, prefaţă de Andrei Pleşu, Editura Humanitas 2000, p. 82: *„Dată fiind strutura condiţiei noastre fizice, pentru a fi stabil, e obligatoriu să te afli în mişcare:* <cel ce stă să ia aminte să nu cadă.>. < Starea>, *înseamnă orice realizare lăuntrică, nu numai în interiorul fiinţei personale, ci al fiinţei duhovniceşti, ca atare înseamnă o extensie în duh dincolo de limitele individuale; e în acelaşi timp o înfăşurare şi o desfăşurare."*

[24] Pr. Prof. Dr. Ilie I. Ivan , *Cuvântul în slujirea mântuirii,* Editura Omniscop, Craiova 2000, pp. 251-252.

[25] Paul Ricoeur, *Memoria, istoria, uitarea*, trad. De ilie şi Margareta Gyurcsik, Editura Amarcord, Timişoara 2001, pp. 466-467.

[26] J. Yves Lacoste, *Experienţă şi Absolut,* pp. 201-202.

[27] D. Stăniloae, *Responsabilitatea creştină*, p. 191.

[28] Idem, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă,* Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova 1990, p. 179.

[29] J. Yves Lacoste, op. cit., pp. 434-436.

ascunde oare bucuria elanului de trăi? În această privinţă, tăcerea din ***Fiinţă şi Timp*** *asupra fenomenului naşterii – cel puţin în stadiul inaugural – e uimitoare."*[30]

Problematica temporală a *„depăşirii de sine"* a fost dezbătută şi în numeroase studii contemporane teologice. Pentru părintele Stăniloae timpul este real doar *„ca mişcare reală a persoanei umane dincolo de ea însăşi, pentru a depăşi intervalul (temporal-ontologic, n.m. T.N.), nu pentru a scăpa de el. Conştientizarea şi depăşirea intervalului au loc ca o permanentă dăruire reciprocă. Dăruirea este corelată cu o retragere a persoanei în ea însăşi. Asa se explică faptul că dăruirea totală este una mereu amânată în cuprinsul temporal. Această asemănare intră în dialectica dăruirii atât ca semn al diferenţei ontologice între eternitate şi timp, Creator şi creatură, cât şi ca semn al instinctului natural de conservare a caracterului personal al fiecărei fiinţe... . astfel, persoana temporală ne apare ca dăruire şi amânare în încercarea de depăşire a intervalului temporal spre realizarea temporală desăvârşită."*[31]

Ludwig Binswanger constată că omul ce fiinţează ca dragoste îşi simte existenţa ca avându-şi temeiul într-un dar şi fiind înconjurată de dar şi de graţie, spre deosebire de omul-grijă al lui Heidegger, care se simte străjuit de neant la amândouă capetele fiinţării sale. La întrebarea cu ce se simte dăruit omul în starea de iubire, Binswanger răspunde: cu plinătatea de fiinţare (Daseinsfülle), care e o sporire a drgostei prin ea însăşi în relaţia eu-tu (Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins, Zürich 1942, p.154). *"Această plinătate o socotim ca o debordare a fiinţei (überschwang des Dasein). În opoziţie cu umflarea şi revărsarea răului vieţii (a energiei ei vitale), debordarea finţei în iubire trbuie îmţeleasă ca o superspaţializare (überrāumlichung) şi supratemporalizare (überzeitigung), ca infinitizare (Verunendlichung) şi înveşnicire (supraistoricitate) [Verewigung (übergeschtlichkeit)]".*[32]

Sensul de mai sus al timpului poate fi înţeles şi ca expresia faptului că noi suntem întinşi mereu înaintea noastră; că nu ne aflăm ferm în ceea ce suntem şi n-am ajuns nici la ceea ce vrem şi ne cere fiinţa noastră să fim; că suntem mereu pe drum sau călători. Tmpul este expresia faptului că nu rămânem şi nu putem rămâne în ceea ce suntem, dar n-am ajuns definitiv nici în plenitudinea în care ne putem odihni. Noi căutăm mereu un sens mai satisfăcător a ceea ce suntem şi a ceea ce este în jurul nostru. Dar întrucât prin devenirea noastră nu numai micşorăm intevalul ce ne desparte de deplina unire cu Dumnezeu, ci şi realizăm o tot mai mare înaintare în atmosfera de iubire a persoanei Lui, se poate spune că timpul nostru se umple treptat de o tot mai simţită eternitate.[33]

Tot ceea ce există este într-o transformare neîntreruptă, căci schimbarea este în chiar temelia lumii, mintea însă cere existenţa unui principiu permanent, unui fundament nestrămutat, dedesuptul acestei schimbări neîntrerupte. Acest element durabil, postulat de inteligenţă este spiritul, principiul sufletesc, elementul prin excelenţă sintetic al lumii.[34] Timpul real deţinând rolul principal în orice filosofie a evoluţiei, se sustrage matematicii: *„Fiind esenţialmente trcător, spune Bergson, abia apare una din părţile sale şi alta se pregăteşte să-i ia locul[...]. Durata se va dezvăluiaşa cum este ea, creaţie continuă, revărsare neîncetată a noutăţii[...] în care noutatea răsare neîncetat, iar evoluţia este*

---

[30] P. Ricoeur , *op. cit.,* pp. 434-436

[31] Sandu Frunză, *Experienţa religioasă în opera lui Dumitru Stăniloae,* prefaţă de Alexandru Boboc, Editura Dacia, Cluj-Napoca 2001, pp.98-99.

[32] D.Stăniloae, *Iisus Hristos sau restauarea omului*, editura Omiscop, Craiova 1993, p.188: *„Dar, cu toată starea de supraabundenţă, de debordare, mereu crescândă, produsă de iubire firea nu iese din caracterele ei finite, deşi trăieşte în infinitate şi transmite infinitatea, spune Binswanger, făcându-ne să înţelegem cum e posibil acelaşi lucru în cazul îndumnezeirii "*.

[33] Idem, *Dumnezeu este iubire*, pp. 382,381

[34] Grigore Tauşan, *Filosofia lui Plotin,* Editura Agora, Iaşi 1993, p.201

creatoare. ”[35] „*Repetiţiile ritmează viaţa fiinţelor conştiente şi le măsoară durata. Astfel, fiinţa vie durează prin esenţa ei: durează tocmai pentru că elaborează fără încetare noul[...]. Timpul este ceea ce se opune ca totul să fie dat dintr-o dată.*”[36]

La Bergson elanul vital arată că esenţa metafizică a lumii este mişcare creatoare şi viaţă. Cum intră în fiinţă ceea ce nu a existat, cum devine existent? Dacă se admite ca realitate fiinţa împlinită şi închisă, în care nu mai sunt posibile nici o modificare, nici o mişcare, atunci trebuie negată posibilitatea actului creator: „*Devenirea, dialectica dezvoltării cosmice este posibilă doar pentru că există o nefiinţă. Dacă nu se admite decât fiinţa, n-ar mai fi nici o devenire, nici o dezvoltare. Noul din devenire apare din rărunchii nefiinţei.*” Nu numai ce creează „*eul*”, dar însăşi existenţa „*eului*” este un efort creator, un act creator sintetic. Prin natura lui actul creator este ecstatic, există în el o ieşire dincolo de limite un „*transsensus*” : „*Dar în orice mod ar crea, cel care crează u poate rămâne în el însuşi, trebuie să iasă din el. Această ieşire din sine este de obicei numită întrupare[...]. Orice act de iubire, iubire-eros şi iubire-agape este un act creator, prin care apare noul în lume; poartă în el speranţa transfigurării lumii.* ”[37]

„*Tot ce facem în fiecare clipă, spune Origen imprimă în noi o imagine. Tocmai pentru aceasta trebuie să cercetăm cele ale noastre, una câte una, să ne încercăm pe noi înşine cu privire la cutare sau cutare act sau cuvânt pentru a şti dacă ceea ce se pictează în sufletul nostru este o imagine cerească sau pământească.*”Aceste fraze dovedesc puterea omului de a fi stăpân pe fapta lui. Fapta este a lui nu el al faptei.[38]Părintele Stăniloae spune că noul pe care-l găsesc în subiectul semenului meu ”*e <<noul>>esenţial care mă scoate real din mine, îmi dă viaţă, care mă scapă de moarte, prin care învinge, măcar uneori, în mod anticipat, intervalul (temporal).*”[39]

Lacoste, pe de o parte, refuză orice echivalări între fiinţă şi acţiune: „*Trebuie să refuzăm ca acţiunea să fie coextensivă cu fiinţa.*” Pe de altă parte, însă, el afirmă că duplicitatea este un caracter al fiinţei noastre: „*Suntem definiţi, pentru a folosi alte cuvinte, de o facticitate şi de o vocaţie, de un a fi şi a putea-fi nedeductibil din a fi. În numele acestui a putea-fi, liturghia ne permite...să existăm plecând dinspre viitorul nostru absolut.*”[40]

„*Fiinţa, spune Jankélévitch, este ceea ce se află în plină lumină a amiezii, în timp ce felurile de a fi rămân puţin nocturne şi ceţoase. Fiinţa îşi <depăşeşte> în importanţă modalităţile.***”**El vorbeşte de o ireversibilitate relativă: devenirea e un viitor „*paseizat*” în parte de amintire; graţie ecestei imanenţe, altul va fi relativ acelaşi, tot aşa cum acelaşi este relativ altul: „*...neputând cumula momentele succesive într-un Acum etern, vom reuni fiinţa cu acea umbră a fiinţei numită a-fi-fost.*”[41] Fiecare clipă a deveniri este „*primultima oară*”. Primultima oară este o survenire „*semelfactivă*”: cea unică este este efectivitate, nu exemplarul ! De pildă, unicitate sau haecceitatea persoanei este un **Hapax**, dar fiecare dintre experienţele fiecărei persoane e semelfactivă. Ireversibilul exprimă pur şi simplu unicitatea calitativă a fiecărui fel de a fi şi de noutatea relativă a fiecărei clipe; devenirea este o semelfactivitate continuată. Devenirea nu e aşadar, o ţâşnire a unor noutăţi explozive, nici o repetiţie lineară ci împreună.[42]

---

[35] Henri Bergson, *Gândirea şi mişcarea*, eseuri şi conferinţe, traducere de Ingrid Ilinca, Polirom, Iaşi 1995,pp.6,12,23.
[36] Ibidem, p.100-101.
[37] Nikolai Berdiaev, *Încercare de metafizică eshatologică,* Editura Paidea, Bucureşti 1999, pp.131,175,177,179-180,191-193,202-203.
[38] Vasile Răducă, *Pronia şi libertatea persoanei la Origen*, în „Studii Teologice”, nr.5-6, 1982, pp.376-377.
[39] D.Stăniloae, *op.cit.*, p.384.
[40] J. Yves Lacoste, *op.cit.*, pp. 197, 199, 87.
[41] Vl. Jenkélévitch, *op.cit.*, pp.127, 285, 287.
[42] *Ibidem*, pp. 292-296.

„*Graţie timpului, spune Levinas, finţa definită, adică identică prin locul său în tot, fiinţa naturală...nu ajunge până la capăt, rămâne la distanţă faţă de sine, e încă în pregătire, în vestibulul fiinţei.*" Acest lucru se explică temporal astfel: „*O clipă nu se lipseşte de o alta pentru a forma prezentul. Identitatea prezentului se fracţionează într-o inepuizabilă multiplicitate de posibile care suspendă clipa.*" Prezentul nefiind încheiat determină o fiinţă provizorie „*în aşteptare*".[43]

De la nivelul discursului spontan, coerent din starea primordială, Mihai Şora consideră că omul a căzut la nivelul dialogului interior: „*dialogul interior depinde de om ca făptură decăzută... nu există cădere care să nu fie marcată de dialogicitate.*" „*E adevărat că amestecul de fiinţă şi non-fiinţă ce caracterizează în mod necesar modul de subzistenţă al creaturii (care, comparată cu neantul pur,* ***este*** *incontestabil; dar care, comparată cu Fiinţa increată,* ***nu este decât într-o manieră deficientă****) e o condiţie absolut indispensabilă pentru ca dialogul interior* ***să poată apărea***".[44] Astfel, „*dialogicitatea*" este **constituentă** fiinţei discursive. Fiinţa trebuie adusă la lumina actului, care este pură prezenţă a sinelui la sine: **insistenţă.** Sfântul, însă, este dincolo de orice problematică, rectitudinea sa fiind nedeliberată, complet spontană. Asta, pentru că, integrată în întregul sfiinţeniei, natura se autodepăşeşte: „*...în lipsa unei <puneri> ante-deliberative în existenţă ... omul are dreptul să spere că va ajunge la o <punere> post-deliberativă a fiinşei sale în actualitatea existenţei.*"[45]

„*Părintele duhovnicesc ilustrează un domeniu al fiinţei, o condiţie a ei, echivalentă categoriei de <trimis>. E o categorie aflată dincolo de orice determinare spaţio-temporală. Starea şi mişcarea sunt, înlăuntrul ei, simultane. Părintele duhovnicesc – acemenea îngerului – stă ca trimis (se debit solitarius et tacebit: trecerea se continuă dincolo de tăcere; „va sta" şi „va tăcea"). E un trimis statornic. E aşadar o combinaţie paradoxală între itineranţă şi sedentaritate."*[46] Viaţa noastră se măsoară sub aspectul durată, ca un drum. „*Spaţiul*" posibilităţilor ei iniţiale e transformat în „*timp*" pentru a putea fi parcurs. Iar la sfârşitul timpului se transmută în spaţiu. Eşti înscris în fiinţă, cuprins în procesul ei de dezvoltare şi de desăvârşire. A fi în lume, înseamnă a fi pradă sau a fi dat hrană timpului – sunt în durată, deci sunt în moarte:[47] *<<temporalitatea e ireversibilă, entropică, iar noi îi suntem aserviţi. Or, părintele duhovnicesc taie, desface, într-un anumit fel, înlănţuirea, îngrădirea şi constrângerea temporalităţii univectorizate>>,* părintele Ioan vorbeşte mereu de Pronie, adică de un joc al libertăţii care – acţionând înlăuntrul timpului – salvează şi depăşeşte mecanica lui; de aceea vorbeşte despre „*ascuns*", despre „*neştiut*": dacă acţiunea ei ar fi vizibilă, ar intra imediat în cauzalitatea de tip constrângător, coercitiv. E o intervenţie asemănătoare cu **tempus discretum** îngeresc, eternitatea „*compătimitoare*" cu timpul (eonul): „*Există, într-adevăr, un fel de discontinuitate, de discreţie care trece <u>pe sub timp</u>; la acest nivel, descoperi o prezenţă, un chip în sensul de <u>vultus</u>, de <u>prosopon</u> – propriu.*"[48] Acest mod de a acţiona declanşează în fiinţă setea nesfârşită după unicul Actant: cu cât harul Lui se revarsă în fiinţă, cu atât mai mult aceasta creşte şi se împlineşte. Setea Duhului nu poate fi stinsă, dată fiind esenţa ei epectatică: „*...setea Duhului este fără spaţiu şi fără timp şi nimic nu o poate covârşi; iar cu cât harul Lui se revarsă în fiinţă, cu atât mai mult aceasta creşte şi se împlineşte.*" Părintele duhovnicesc este luat, este cuprins în „*matricea*" divină a Milei şi, ca atare, nu mai are statutul unei persoane – impersonalizarea părintelui duhovnicesc.[49]

---

[43] Emmanuel Lévinas, *Totalitate şi Infinit,* Eseu despre exteriorotate, Editura Polirom, Iaşi 1999, p. 210.
[44] Mihai Şora, *Despre dialogul interior*. Fragment dintr-o Antropologie Metafizică, Trad. De Mona şi Sorin Antohi, prefaţă de Virgil Nemoianu, Editura Humanitas 1995, pp. 104, 76.
[45] *Ibidem,* pp. 77, 79 şi 106 (nota 55).
[46] André Scrima, *op. cit.,* p. 43.
[47] *Ibidem,* pp. 46, 82, 90-91.
[48] *Ibid...,* pp. 93-94.
[49] *Ibid...,* pp. 96-97, vezi *Cauzaliatate şi temporalitate duhovnicească*, pp. 92-97.

Timpul este, deci, înţeles ca mod de a fi al lumii, ca mod de structcrare a realităţii în procesul continuei sale deveniri. Pentru ca ceva să existe să-şi manifeste fiinţa, trebuie să aibă o anumită stabilitate; or tocmai această stare a stabilităţii relative reprezintă prezentul – oricât de mică ar fi durata existenţei sale. Trecutul există în tot ce fiinţează, există ca fundament a tot ceea ce îşi manifestă fiinţa sa şi fără de care ceea ce există nu era posibil. Viitorul însă este simbolul misterului, a ceea ce poate interveni ca neprevăzut şi se poate realiza ca posibil.[50]

Supus unei analize mai profunde, timpul ni se prezintă sub două aspecte: succesiunea şi durata. Succesiunea este strâns legată cu mişcarea şi cu denenirea. Acest aspect al timpului relevă pentru creatură, deodată, şi limita dar şi nelimitarea ei prin posibilitatea autodepăşirii, pentru care fapt devenirea este condiţia ontologică a acesteia.[51]Sensul sau ţinta spre care tinde creatura prin devenire este plenitudinea. În învăţătura ortodoxă, desăvârşirea pe care pot să o atingă creaturile se realizează prin participarea la viaţa divină,[52]singura absolută şi suficientă sieşi. Spre a se realiza ăn despvârşire, creatura trebuie să treacă succesiv şi ascendent diferite trepte sau moduri calitative, care echivalează cu „*noi, nesfârşite începuturi.*"[53]

În mod antinomic, lumea creată trece şi durează, dar trecerea nu înseamnă nonexistenţă, iar durat nu înseamnă că o anume stare îşi primeşte statutul definitiv. Ceea ce Dumnezeu a adus la existenţă nu va cunoaşte niciodată nefiinţa (Rom. 11,29), dar, cunoaşte trecerea (Mat. 24,35; II Petru 3,10). Când revelaţia spune: „*chipul acestei lumi trece"*(I Cor. 7,31) aceasta înseamnă că trece modul ei actual de a fi spre alt mod superior, nou (II Petru 3,13; Apoc. 21,1: „*cer nou şi pământ nou.*")

În acest sens, putem afirma că timpul **concretizează durata şi trecerea** ca o trăsătură fundamentală a creaturii. Condiţia de trecere a creaturii a fost dăruită de Dumnezeu pentru a imprima acesteia un sens şi un aspect dinamic, într-un progres şi o creştere spirituală perpetuă. Această trecere leagă ce a fost de ce va fi şi este întotdeauna măsura devenirii şi a duratei. Corelaţia dintre trecere şi durată este, într-un fel, o formă de <mişcare> a timpului, modul curgerii sale, spune Î.P.S. Daniel Ciobotea: „*Timpul este, aşadar, un proces de fiinţare sau mai bine zis procesualitatea fiinţării creaturii pe calea desăvârşirii.*"[54]

Faptul că trecerea de la chip la asemănarea cu Dumnezeu trebuie să se realizeze pentru noi sub specia timpului, este o probă în plus că şi timpul, ca o concretizare a trecerii, avea în planul lui Dumnezeu valenţe multiple şi conţinut pozitiv. Nici veacurile viitoare nu vor anula definitiv condiţia de trecere a creaturii, deşi, desigur, acea trecere va fi transfigurată şi necunoscută acum de noi. În acest context se exprimă sfântul Apostol Pavel când afirmă că în neonii nesfârşiţi ai vieţii viitoare: „*...vom trece din slavă în slavă*" (II Cor. 3,18).[55]

---

[50] Gheorghe Bârsan, *Timpul în ştiinţă şi filosofie*, (analiză filosofică), Editura Ştiinţifică, Bucureşti 1973, pp. 126, 132, 134 (nota 57).

[51] Teologul ortodox Olivier Clement relevă faptul că timpul constitue un interval care permite persoanei umane de a fi alta decât Dumnezeu fără a putea vreodată să-şi fie suficientă. La Sfântul Grigorie de Nyssa, remarcă acelaşi teolog, acest interval (diastema sau diastasis), este sinonim cu „eonul" – deodată, finitudine temporală şi devenire către o totdeauna altă plenitudine. Creaţia pentru Grigorie fiind interval, ea este deci ontologic temporală. El a surprins dealtfel cel mai bine esenţa timpului: „*Timpul este măsura tuturor dezvoltărilor şi plinirilor cosmice,*" „*căci cele ce devin, devin prin timp*"(ιτά γαρ γενόμενα ἐν χρόνῳ γίνεται πάντως), „*deodată cu extensiunea ficăreia dintre cele care devin se extinde şi devenirea timpului*" (cf. Omilia IV la Eccleziast, P.G., XLIV, col. 700D,C); apud O. Clement , *Notes sur les temps,* în „Messager...", nr. 27, 1957, p. 135-136.

[52] "*Creatura , schimbătoare prin natură, trebuie să atingă stabilitatea veşnică prin har, participând la viaţa nesfârşită în limina Sfintei Treimi* "- V. Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit,* trad. , studiu introductiv şi note pr. Vasile Răducă, Editura Anastasia, Bucureşti 1990, p.47.

[53] „*Acela care urcă nu se opreşte niciodată, mergând din începuturi în începuturi, care n-au niciodată sfârşit*" (Sfântul Grigorie de Nyssa, *Omilia VIII la Cântarea Cântărilor*, P.G. XLIV, col. 491BC), apud P.S. Dr. Irineu Slătineanul, *op. cit.*, p. 193.

[54] Î.P.S. Daniel Ciobotea, *Timpul şi valoarea lui pentru mântuire în Ortodoxie,* în „Ortodoxia", nr. 3-4, 1977, p. 198.

[55] D. Stăniloae, *Dumnezeu este iubire,* p. 380.

1.2. Autonomia profanului - Omul recent și atitudinea potrivnică faţă de crez

În mişcările gândirii moderne poate fi identificată o „atitudine potrivnică faţă de crez", dusă până la antipatie şi ostilitate, manifestată şi în rândul teologilor creştini ce ţin de diferite tradiţii confesionale, care, deşi se contrazic una pe alta în multe detalii teologice, împărtăşesc aceeaşi „atitudinea potrivnică faţă de crez". „Secolele al XlX-lea şi XX" au fost marcate, de duhul antidogmatic, antientuziast al vremii, obosit şi dezgustat de controversele religioase".[56]

Accentul pus pe *credinţa* autentică, ce implica o subordonare a obiectivei *fides quae creditur*, „credinţa pe care cineva o crede", a doctrinei, dogmei şi crezului eclesiologice faţă de subiectiva *fides qua creditur*, „credinţa cu care cineva crede", a sentimentului personal şi a experienţei, fusese deja o tendinţă pronunţată în doctrina pietismului luteran şi reformat de pe continent şi a metodismului în Anglia. În practică, ambele mişcări au folosit-o totuşi pentru a argumenta numeroase credinţe tradiţionale.[57]

Credinţa şi mărturisirea, prin urmare, au fost întotdeauna corelative: o mărturisire sub formă de crez a învierii lui Hristos din Noul Testament este urmată de formula „Astfel am propovăduit şi voi aşa aţi crezut". Această corelaţie devine clară în reiterările şi permutările acestor doi termeni, *a crede* şi *a mărturisi* (adesea în combinaţie cu un al treilea termen, *a învăţa*, căruia îi vom dedica următorul capitol), în limbajul crezurilor şi mărturisirilor de-a lungul istoriei creştine.[58]

Liturghia reprezintă cea mai importantă mărturisire de credinţă a Bisericii. Maniera răsăriteană este diferită, ea fiind articulată într-o formă specială în *Filocalie*, în care este exprimată legătura inseparabilă dintre „regula rugăciunii [*lex orandi*]" şi „regula credinţei [*lex credendi*]". În cadrul ortodoxiei răsăritene Sfânta Liturghie a Sfântului Ioan Cură de Aur este o ilustrare extrem de puternică a principiului *lex orandi lex credendi*; Identitatea ortodoxiei nu constă nici în doctrină, nici sistemul de organizare, ci în cultul corect închinat Dumnezeului Triunic şi are are în centru celebrarea euharistiei, sau simplu a Liturghiei, prin care adunarea unită în numele lui Hristos devine trupul Său, Biserica. Dar doctrina este departe de a fi „în cea mai mare parte necunoscută" (Harnack) în această liturghie, iar „aforismele liturgice" sunt mărturisiri de credinţă, Liturghia este ea.însăşi un izvor al teologiei.[59]

Ceea ce numim aici transmiterea mărturisirilor la alte culturi şi indigenizarea acestora este, de aceea, strâns legată, deşi nu identică, cu conceptele larg dezbătute ale aculturaţiei şi, mai noi, inculturării. Termenul *inculturare*, despre care se spune că a intrat în vocabularul teologiei din cel al antropologiei, de unde a fost introdus în uzul limbajului teologic, ca semnificând: „întruparea vieţii creştine şi a mesajului creştin intr-un context cultural anume, în aşa fel încât această experienţă nu doar să îşi găsească expresie prin elemente specifice culturii în discuţie, ci să devină un principiu care animă, conduce şi unifică cultura, transformând-o şi refăcând-o in aşa fel încât să determine o «nouă creaţie»" .[60]

Creştinismul „nu este o religie a evadării", şi nici „o gnoză pentru candidaţi la paradis" Această apreciere formulată de Bonhoeffer este un îndemn să nu ne temem de secularizare şi, confruntaţi cu ea, să nu cedăm tentaţiei de a ne retrage. Trăim într-o societate laicizată ce si-a asumat funcţii pe care multă vreme le-au îndeplinit Bisericile: învăţământul, asistenţa publică (în sensul cel mai larg), starea civilă etc. In vechea Creştinătate, religia şi puterea politică se

---

[56] Jaroslav Pelikan Credo, *Ghid istoric si teologic al crezurilor si mărturisirilor de credinţă în tradiţia creştină*, Editura Poliron, Iaşi 2010, p. 406.
[57] *Ibidem*, p. 407.
[58] *Ibidem*, p. 63.
[59] *Ibidem*, p. 345.
[60] *Ibidem*, p. 273.

sprijineau reciproc de la cel mai înalt pînă la cel mai de jos nivel al societăţii şi în toate sectoarele vieţii cotidiene.[61]

Şi totuşi, în plină perioadă de dominaţie a creştinismului, Renaşterea, înţeleasă aici în sens cultural, a acordat valorilor profane un loc pe care nu-1 mai avuseseră până atunci şi care avea să se lărgească mai apoi. Secularizarea s-a accelerat o dată cu Revoluţia franceză, luând uneori aspectul unei descreştinări violente. Încă din secolul al XVI-lea însă, în Europa protestantă începuse o secularizare chiar în interiorul spaţiului religios, o dată cu refuzul teologic, începând de la Luther, de a stabili o diferenţă sacramentală între pastori şi laici.

Secularizarea a constituit una dintre dinamicile civilizaţiei occidentale. Ea a semnificat şi semnifică în continuare **autonomia profanului**, respectiv a religiosului, dar nu se confundă cu „secularismul", care vizează să-l elimine pe al doilea în folosul celui dintâi. De asemenea, nu trebuie să confundăm nici „laicitatea" cu „laicismul", acesta din urmă propunându-şi să fie agresiv faţă de orice religie.[62]

Astăzi unde un număr tot mai mare de sarcini ale Bisericii sînt îndeplinite de laici. Nu trebuie deci să o diabolizăm sau să „intrăm în disidenţă" (P. Valadier) în raport cu ea. „Secularizarea", afirmă Danièle Hervieu-Léger, „nu înseamnă decăderea religiei în lumea modernă, ci ansamblul proceselor de reorganizare a credinţei" . Aşa cum subliniază însă sociologul protestant J.P Willaime, aceste „reorganizări" obligă creştinismul de astăzi „să ţină seama de libertatea individului şi de autonomia sa" şi să vorbească despre Dumnezeu „într-o societate preocupată să-şi adapteze în permanenţă normele la evoluţiile vieţii".

În contextul actual, trebuie să ne ferim de un reflex de panică : nu trebuie să credem că descreştinarea înseamnă neapărat moartea creştinismului şi nici că expresia „persoană fără religie" este neapărat sinonimă cu „ateu". În viziunea lui Danièle Hervieu-Léger, nu trebuie să numim „decădere gravă a religiosului" ceea ce nu este decât o slăbire a instituţiilor religioase, care nu mai pot să impună „coduri de sens" societăţii.[63]

Să nu alunecăm în „complexul cetăţii asediate care ar trebui să arunce neîncetat săgeţi împotriva unei lumi ostile" . Acum ori niciodată, trebuie să ne aducem aminte că creştinismul este o religie a întrupării. Afirmaţia că Dumnezeu s-a făcut om constituie unul dintre mesajele lui esenţiale. De aici, urgenţa unei inculturaţii care să permită pătrunderea acestui mesaj în lumea modernă şi necesitatea de a găsi limbajul potrivit pentru a-1 prezenţa contemporanilor noştri. „Creştinismul nu va rămâne viu", afirmă Claude Geffré, „decât dacă va şti să-şi reinterpreteze textele şi să le adapteze la noile situaţii şi la noua experienţă istorică pe care o trăim". Numai aşa se vor deschide porţile viitorului.[64]

Armonizarea dintre creştinism şi societatea contemporană presupune crearea în sînul Bisericilor a unor spaţii de dialog. Societatea de altădată era întemeiată pe supunere. Cea de astăzi se bazează pe autonomia individuală şi pe concertare. Bineînţeles, creştinii nu trebuie să accepte orice, să considere neavenite marile porunci ale Decalogului şi să renunţe la luptă în faţa unor bio-puteri anonime sau a unor puteri financiare pentru care cercetarea are drept scop banul şi nu binele omului.[65]

Este neîndoielnic faptul că iertarea divină, transmisă de preot, a mângâiat şi a întărit sufletele cu o adevărată sensibilitate religioasă şi morală. De aceea se adresau confesorului, dincolo de orice constrângere legalistă, ca unui „director de conştiinţă", prieten şi confident în care vedeau o călăuză sigură.[66]

---

[61] Jean Delumeau, *În aşteptarea zorilor - un creştinism pentru mâine*. Editura Polirom, Iaşi 2006, p. 204.
[62] *Ibidem*, p. 205.
[63] *Ibidem*, p. 206.
[64] *Ibidem*, p. 207.
[65] *Ibidem*, p. 216-217.
[66] Jean Delumeau, *Mărturisirea şi iertarea. Dificultăţile confesiunii. Secolele XIII-XVIIII*, Iaşi: Polirom, 1998, p. 156.

O dată ajunşi aici, ne putem întreba, în acest caz, ca şi în multe altele, în ce măsură cei doi parteneri ai sacramentului de penitenţă vorbeau aceeaşi limbă, se situau în acelaşi univers şi concepeau păcatul de moarte în acelaşi fel. Mărturisirea lor nu putea fi decât stereotipă şi formală. De îndată ce părăsim nivelul obligaţiei şi al ascultării pasive de precept, cum să ne îndoim că civilizaţia occidentală a fost profund influenţată de o pastorală atât de puternic marcată de necesitatea confesiunii? Acest examen sumar de conştiinţă al omului occidental activ, lucid dar neliniştit, l-a determinat ca niciodată să mai fie mulţumit de el însuşi, mereu dornic de a se îmbunătăţii.[67]

„Moartea lui Dumnezeu“ trebuia sa aibă contralovitura ei fatală. Asistăm la ceea ce Nikolai Berdiaev, înzestrat şi el cu un dar „profetic“, dar însoţit, în plus, de un diagnostic exact, a numit corect „autodistrugerea umanismului“. Suntem pe cale să verificăm experimental că „acolo, unde nu mai există Dumnezeu, nu mai există nici om“ . De fapt, ce a devenit omul acestui umanism ateu? O fiinţă pe care abia îndrăznim să o mai numim „fiinţă“. Un lucru care nu mai are interior, o celulă scufundată cu totul într-o masă în devenire.

Dumnezeul pe care-l resping este prea adesea doar o caricatură a Dumnezeului pe care îl adorăm noi.

Jacques Maritain a scris corect referitor la comunismul ateu: „La origine şi înainte de toate din vina unei lumi creştine infidele principiilor sale, se află un resentiment profund împotriva lumii creştine - si nu numai împotriva lumii creştine, ci (şi aceasta este tragedia) împotriva creştinismului însuşi, care transcende lumea creştină şi nu poate fi confundat cu ea... Resentiment împotriva acelora care nu au ştiut să înfăptuiască adevărul ai cărui purtători erau, resentiment ce se răsfrânge împotriva acestui adevăr însuşi“, (*Humanisme intégral*, pp. 49 şi 52).[68]

Nikolai Berdiaev vorbea pentru epoca noastră despre un „sfârşit al Renaşterii“ şi despre o întoarcere la un fel de ev mediu. „Un nou ev mediu“? Ipoteza nu e deloc exclusă, dar formula poate avea două sensuri. Pentru că, în trecut, în evul mediu al istoriei, au fost amestecate două lucruri: barbaria şi Biserica ce se străduia să-i educe pe barbari convertindu-i la Dumnezeu. Ne vom întoarce oare la barbarie, la o barbarie fără îndoială foarte diferită de cea veche, dar, tot fără îndoială, mult mai atroce, **barbarie tehnică şi centralizată, barbarie reflexiv inumană**?[69]

Omul îl elimină pe Dumnezeu pentru a reintra el însuşi în posesia măreţiei umane, care îi pare deţinută pe nedrept de un altul. In Dumnezeu, el doboară un obstaco1 pentru a-şi cuceri libertatea. Umanismul modem se construieşte, aşadar, pe un resentiment şi debutează cu o opţiune. Putem, împrumutând un cuvânt de la Proudhon, să-l numim un antiteism. Doar că, la Proudhon, acest antiteism se exercita înainte de toate în domeniul social, unde era mai ales o luptă împotriva unei false idei despre Providenţă.[70]

Din galeria ateilor lui Dostoievski se iveşte marea siluetă a unui bătrân, Marele Inchizitor, „figura“ „cea mai impresionantă“ şi „fără îndoială şi cea mai profetică dintre toate câte le va zămisli geniul lui Dostoievski“ . Cardinalul de Sevilla este ateu cu dublu titlu: pentru el însuşi şi pentru alţii. A încheiat un pact de alianţă, nefaustian, cu Satana, de la care a moştenit puterea şi minciuna. Nu e deloc nevoie să se facă predicator al necredinţei şi propagandist al laicismului. Ajunge să-i împartă mulţimii pâine, jocuri şi farmece pentru a o face supusă şi slabă, pentru a anestezia în ea fibra religioasă şi a călăuzi cu blândeţe spre neant turma alienată. Desigur, profeţia Inchizitorului, libertatea slăbită, apoi stoarsă de ia

---

[67] *Ibidem*, p. 157.
[68] Henri de Lubac, *Drama umanismului ateu*, Editura Humanitas, Bucureşti 2007, p. 57.
[69] *Ibidem*, p. 62.
[70] *Ibidem*, p. 27.

mulţime, se află încă în faţa noastră. Dar Dostoievski este cel mai profund şi cel mai perspicace, pentru că el este „omul subteran“ şi totodată răzbunătorul lui Dumnezeu.[71]

Dumnezeu este necesar omului. Dumnezeu îi chinuie. Omul este o fiinţă „teotropă“. Asediată din toate părţile, credinţa este indestructibilă în inima sa. Ateismul occidental nu va domni decât un timp, fiindcă „omul nu poate trăi fără Dumnezeu“, fără elanul nestăvilit al sufletului creat după chipul lui Dumnezeu. Pentru că se dovedeşte incapabil să înlocuiască ceea ce distruge ateismul, în respingerea lui Dumnezeu, îşi află şi consecinţe analoage, între care principala este strivirea persoanei umane.[72]

Sfinţii, mărturisind învierea, au cunoscut trecerea de la lume la Viaţă, din veacul acesta în eshaton. Credem în Hristos crezând în cei care L-au mărturisit mai întâi. Pentru a fi crezuţi, la rândul nostru, trebuie să credem, să iubim şi să pătimim euharistic minunea unei prefaceri lăuntrice. Adevărul lui Hristos este un genitiv subiectiv-obiectiv. Hristos este Calea, Adevărul şi Viaţa (In. 14,6). „În Iisus este adevărul” (Gal. 4,21), confirmă apostolul. Adevărul lui Hristos este Viaţă, în această Viaţă omul creşte, se îmbogăţeşte şi se desăvârşeşte. Murind pentru Adevărul care este Hristos, mucenicii au îmbrăţişat Viaţa, intrând în împărăţia lui Dumnezeu. Evanghelia Bisericii surprinde totalitatea unei Revelaţii care are în centrul ei Cuvântul întrupat al lui Dumnezeu. Această Revelaţie păstrează intacte „proprietăţile” evenimentului pascal al învierii Domnului.[73]

În tradiţia răsăriteană, darurile teologiei sunt harismele Duhului care se pot da celor lipsiţi de instrucţie formală. **Primii teologi ai Bisericii n-au fost neapărat patroni ai literelor, ci vase alese ale unei cunoaşteri verticale**. Ucenicia creştină n-a exclus însă travaliul inteligenţei, cu ajutorul căreia Evanghelia - mereu universală în revendicările sale - a permeat cutele unei întregi societăţi. Instinctul apostolic al creştinismului este acela de a călători mereu către centru, recuperând urbanitatea de la Ierusalimul vizionar către Roma imperială.[74]

1.3. Alterităţi culturale. Gelozia modernităţii faţă de Tradiţie

Destinul cultural al Europei nu poate fi gândit independent de această decizie de a pune întrebarea lui Hristos: „voi cine ziceţi că sunt Eu?” - în chiar epicentrul teologico-politic al imperiului. Ulterior, toate deciziile teoretice luate de marile discipline umaniste şi-au câştigat relevanţa prin raportul polemic sau mai degrabă simpatetic pe care l-au stabilit cu această persistentă interogaţie. în orice anotimp al istoriei, **teologia creştină a întâmpinat asumpţiile metafizice ale alterităţii culturale.** Deloc întâmplător, gestul s-a bucurat de reciprocitate. De aceea, capacitatea de a stimula apariţia unor teologi articulaţi revine nu doar Bisericii, ci şi unei culturi publice dornice să lămurească pretenţiile de adevăr ale tuturor epistemelor rivale. Confruntaţi cu imensitatea sarcinii, cei mai mulţi creştini aleg fie soluţia discreditării universalităţii teologiei prin îmbrăţişarea unei retorici sectare, retrograde şi antiistorice, fie soluţia comodă a coabitării cu normele lumii, împotriva exigentelor tradiţiei. Această ultimă decizie presupune suspendarea tuturor întrebărilor belicoase ale teologiei.[75]

Pentru primii creştini, luciditatea însemna nu doar veghe (*nepsis*) ci mai ales nepătimire (*apatheia*). fiind o virtute obţinută prin deschiderea - deloc simplistă - către taina

---

[71] *Ibidem*, p. 10.
[72] *Ibidem*, p. 11.
[73] Mihail Neamţu, *Gramatica ortodoxiei - Tradiţia după modernitate*, Polirom, 2007, p. 61.
[74] *Ibidem*, p. 40.
[75] *Ibidem*, p. 41.

îndumnezeirii (*theosis*). Pentru oamenii recenţi, virtuţile – atâtea cîte mai sunt – au rămas indolore. De aceea - aşa cum observa Simone Weil - preferăm oricând **practica sincerităţii goale în locul adevărului**.[76]

Însă, nu doar „agenţii secularizării" au fost responsabili pentru marginalizarea teologiei în sfera dezbaterilor academice. În egală măsură, instituţiile de educaţie patronate de Biserică au încurajat indiferenţa faţă de angoasele modernităţii. Cultura n-a fost pentru teologia interbelică solul germinaţiilor sale, ci obiectul distant al unei adversităţi nedisimulate. Reflectată cel mai bine de autismul discursului pastoral al teologilor *ex cathedra*, această tendinţă a produs mostre muzeale de aberaţii. Din sensibilitatea pentru „graiul neaoş" al „celor din popor s-a născut în zilele noastre o predică bisericească sălcie, lipsită de vervă sau verb, profund înstrăinată de rădăcinile vii ale limbii. Emfatică ori rebarbativă, noua stilistică ortodoxistă n-are nici concizia unei anecdote din Pateric, nici suculenţa unei pericope evanghelice. **Rumeguşul acestei limbi sărăceşte „sarea pământului". „Parfumul" său lemnos, fabricat din aşchiile unui copac fără rădăcini, se cheamă apatie**. Or, când fotosinteza slăbeşte, deşertul înaintează printre uscăciuni. (Darurile limbii sunt aici frunzele îngălbenite, iar pustiul nu-i altceva decât vidul de sens al subiectului postistoric.) În contrast cu acest populism al gândirii de împrumut, părinţii Bisericii au preferat confruntarea cu locurile dificile ale filozofiei clasice.[77]

Cum să aperi universalitatea creştinismului într-un limbaj obosit căruia tropul ironic îi lipseşte cu desăvârşire? Schisma dintre teologie şi celelalte discipline umaniste ale Universităţii a condus nu doar la polarizarea nefastă între cult versus cultură. Sferele antinomice ale teologiei sunt abordate cu instrumentele rudimentare ale logicii binare. In locul unor cordiale întrevederi, revelaţia şi raţiunea îşi aruncă - oarecum distrate - puzderie de anateme. Cultura teologică propriu-zisă e fie exhibată impudic (prin confundarea amvonului cu rubrica de ziar), fie suspendată într-o imensă paranteză autobiografică. Evlavia ajunge să scuze orice, mai cu seamă incompetenţa sau pripeala. Blocat în corzile jocului postmodern al identităţii, proaspătul convertit îşi neagă dreptul la nuanţă. Când întâlneşte litota sau alte polivalenţe semantice, neofitul va acuza obscurităţi impenetrabile. Dualismul modernităţii primeşte astfel o involuntară confirmare: cultura teologică îşi pierde semnificaţia câtă vreme argumentaţia rămâne pur adjectivală. Discursul neopăşunist are vădite tonalităţi melodramatice, cu origini într-un decelabil complex al persecuţiei. Ortodoxismul emite doar interjecţii inapte să-şi articuleze ideea.[78]

Neopăsunismul nu reprezintă altceva decât simptomul unei miopii sistemice în raport cu echilibrele dificile ale reflecţiei teologico-politice. Fanteziile organiciste nu vor putea niciodată camufla precaritatea dialogului Ortodoxiei cu filozofia, istoria, dreptul ori ştiinţele sociale. Apologetica pietistă reprezintă nimic altceva decât indiciul unei pseudomorfoze. Criticul aflat sub dictatura impresiilor din mers are nevoie de asceza stabilităţii si terapia privirii în adâncime. [79]

Divorţul între spaţiul public al filozofiei moralei şi sfera privată a pietăţii individuale se adânceşte. Pentru omul de ştiinţă, convingerile religioase devin fie irelevante social, fie de nerostit.[80]

Horia Roman Patapievici vorbeşte despre o „**gelozie a modernităţii faţă de tradiţie**". Modernitatea, ca atâtea alte lucruri, este bună şi valabilă numai în datele ei. în afara acestora,

[76] *Ibidem*, p. 26.
[77] *Ibidem*, p. 21.
[78] *Ibidem*, p. 22-23.
[79] *Ibidem*, p. 24.
[80] *Ibidem*, p. 18.

ea se strică şi, aplicată strâmb, degradează. Dimpotrivă, atunci când o idee tradiţională este realizată în mod ingenios cu ajutorul unor mijloace moderne, rezultatul este remarcabil.[81]

Modernitatea este dezastruoasă atunci când caută să se substituie integral tradiţiei şi este remarcabilă atunci când caută să o realizeze cu alte mijloace, mai lipsite de prejudecăţi. Când este geloasă pe tradiţie, şi îşi pune gelozia în aplicare, modernitatea se transformă repede în coşmar, când uită că nu este scop. Geniul propriu al modernităţii este să slujească ceea ce este înalt si nu îi aparţine. Iar ce anume este înalt, numai tradiţia poate spune. Dimpotrivă, geniul rău al modernităţii este să se conceapă pe sine ca scop ultim al vieţii. Modernitatea este ca banul, care e bun pentru a-l schimba pe altceva, mai înalt decât el - nu pentru a-l reţine. Modernitatea creează o lume saturată de mijloace, dar endemic sărăcită de idealuri.[82]

Pierderea de substanţă personală (livrarea în exterior a unei părţi din identitatea sa privată) este dublată de o diminuare a suveranităţii personale (relaţia cu 'Eul' adânc devine tot mai 'oficială', mai dificil de sustras controlului vigilent exercitat de autoritatea publică).[83]

Interpretată ca substanţă, modernitatea este un triumf pentru materialism şi o oroare pentru spiritul religios. Interpretată ca ex-fundare, ca de-substanţializare, ca temporalizare a spaţialului şi ca diafanizare a învârtoşatului — modernitatea este un extraordinar instrument spiritual. Este un fel de exerciţiu spiritual impus întregii lumi profane, din perspectiva unei lumi care, pentru a se manifesta, nu mai are nevoia datorită acestui subtil instrument, să se manifeste ca prezenţă, ca obiect, ca înstăpânire teritorială: se manifestă ca mod de a fi trup, fără a fi trup.[84]

Mare Preot era, la iudei, cel care, o dată pe an, intra în Sfânta Sfintelor şi oficia. Sfânta Sfintelor era locul de pe pământ unde prezenţa lui Dumnezeu se făcea cel mai viu simţită. Prin urmare, dintre toţi muritorii, Marele Preot era cel care se aflase cel mai aproape de Dumnezeu. Ei bine, acest muritor, şi nu altul, este cel care, în prezenţa Fiului lui Dumnezeu, *nu simte nimic*. **Îl are în faţa sa pe Dumnezeu şi crede că se află în faţa unui impostor**. Te întrebi, cum de nu îşi dă seama? El, care fusese de atâtea ori în preajma Domnului, nu simte acum nimic. De ce? Fireşte, cei care nu sunt creştini vor spune că Marele Preot nu simţea prezenţa lui Dumnezeu în prezenţa lui Iisus deoarece în faţa sa nu se afla altcineva decât fiul dulgherului. Problema epistemologică importantă apare numai dacă admitem că Hristos era ceea ce ştim că este: Fiul lui Dumnezeu, încă o dată: de ce Marele Preot nu simte nimic? Metafizic vorbind, deoarece când Dumnezeu intră în carne, iar carnea învie şi pentru simţuri, tocmai atunci **ascunsul devine şi mai ascuns**. Revelaţia în termenii lumii se confundă cu lumea. însă din punct de vedere etic, aş spune că anume înalţii prelaţi, marii preoţi, judecătorii lumii, puternicii vremii ies cel mai prost din întâlnirea cu revelaţia supremă, cu Hristos înviatul. Chiar dacă eşti papă sau patriarh, ruşinea de a fi mereu în preajma lui Dumnezeu şi nevolnicia de a nu pricepe nimic din prezenţa Lui cotidiană rămâne întreagă şi cade neabătută asupra fiecărui prelat. Să fii ierarh al vreunei biserici nu te asigură de nimic, în momentul hotărâtor poţi fi la fel de nebun ca oricare dintre fecioarele nebune. Altfel spus, **a fi preot nu implică nici drepturi, nici certitudini suplimentare. Ca şi a fi ales, sacerdoţiul e o enormă formă de risc**.[85]

Sensul teologic al modernităţii este despuierea completă a lumii de aparenţa că lumea ne poate cu ceva ajuta, atunci când e vorba de cele divine. însă, dacă modernitatea poate fi salvată teologic, deoarece ne-a pus în situaţia de a pricepe că, fără un temei ultim, totul este simulacru, postmodernitatea este o pură rătăcire, deoarece ne sugerează nu doar că şi temeiul

---

[81] Horia Roman Patapievici, *Omul recent*. Editură: Humanitas, Bucureşti 2001, p. 143.
[82] *Ibidem*, p. 144-145.
[83] *Ibidem*, p. 366.
[84] *Ibidem*, p. 434.
[85] *Ibidem*, p. 435.

ultim trebuie să fie tot un simulacru, ci şi că orice gând bazat pe ideea de transcendenţă este în sine fie fals, fie ilegal. Dacă modernitatea — prin deicidul şi prohibiţiile ei teologico-politice — deschide posibilitatea gândirii mai în adânc a problemei religioase, postmodernitatea interzice acest deschis al gândirii şi, prin noua situare a omului, tinde să îl facă imposibil. Astfel că, dacă principiul fondator al modernităţii este 'Dumnezeu a murit', strigătul de mobilizare al postmodernităţii este 'Dumnezeu a murit şi trebuie să fie ţinut în continuare mort'. Răscrucea timpului nostru este acceptarea sau respingerea scurgerii indefinite în sorbul schimbării cu orice preţ — cu logica iraţională a revoluţionării permanente, pe care toţi progresiştii o acceptă şi exaltă. Iar **crucea vremii este posibilitatea retragerii noastre individuale din curgerea care ne aruncă în sorb**.[86]

Studiind relaţia dintre *Drepturile omului si Demnitatea umana*, Montgomery[87] pune în contrapondere conţinutul revelaţional al drepturilor omului, conform următorului tabel:

POZIŢIA FILOZOFICĂ	PUNCT SLAB	CORECTIVUL CREŞTIN
1. Utilitarismul	Utilitatea nedefinită	Utilitatea definită revelaţional
2. Pozitivismul/realismul juridic	Drepturile omului restrânse la ordinea legală existentă sau la valorile societăţii (de ex., grijă şi respect egal)	Instituirea unui standard transcendent al demnităţii umane
3. Dreptul natural	Natura umană şi conţinutul dreptului natural nedefinite	Natura umană şi dreptul natural definite revelaţional
4. Jurisprudenţa sociologică	Eroarea naturalistă şi cvasiabsoluturile	Obligaţiile morale şi absoluturile autentice instituite revelaţional
5. Filozofia morală neokantiană	Apriorism gratuit	Universalele justificate prin revelaţia divină verificabilă empiric şi sancţionată de Judecata finală
6. Marxismul	Concentrare asupra schimbării mediului extern al fiinţei umane, fără nici o modalitate de schimbare a motivaţiilor ei interne.	Răscumpărarea personală pentru schimbarea motivaţiilor fiinţei umane, şi în consecinţă a mediului extern şi a situaţiei drepturilor omului
7. Orientarea politică	Politici cărora le lipseşte justificarea, cu excepţia celei sociologice; inima omului rămâne neschimbată	Politici viabile instituite revelaţional şi o inimă nouă ce poate fi dobândită prin răscumpărare

Tabel: Filozofiile seculare ale drepturilor omului supuse criticilor

Perspectiva revelaţională a creştinului nu numai că îl fereşte de un favoritism nejustificat în practicarea drepturilor omului, ci îl şi protejează de miopie la nivelul teoriilor despre drepturile omului. Nu este obligat, asemenea doctrinarului secular, să înghesuie toată gândirea referitoare la drepturile omului în patul procustian al unei singure ideologii sau metodologii (un exemplu nefericit în acest sens este dogma marxistă conform căreia toate problemele ce vizează drepturile omului pot fi explicate prin inechităţi în

[86] *Ibidem*, p. 439.
[87] John Warwick Montgomery, *Drepturile omului si Demnitatea umana*, Editura Cartea Creştină, Oradea 2004, p. 181.

deţinerea bunurilor de producţie în societate). Creştinul poate sta liniştit: el este ancorat în veşnicie, nu într-o ideologie omenească. Astfel, va aduna în mod eclectic tot ce este mai bun de la mai multe şcoli de teoria şi practica drepturilor omului şi va încerca să aplice învăţăturile lor în funcţie de nevoile ce se impun într-o situaţie dată. Lucrul cel mai important este că va avea un criteriu absolut şi revelaţional pe baza căruia să deosebească binele de rău în aceste poziţii diverse, astfel încât rezultatul nu va fi ca în cazul orbului care îl călăuzeşte pe un alt orb.[88]

1.4. Împuţinarea ontologică a temporalităţii și urgenţa catehizării

Creştinismul a fost pentru omenire, cum o arată I. Rădulescu-Motru (*Puterea sufletească*, Buc. 1930, p. 58-59), „*o renaştere sufletească*" care „*a deprins pe om cu lupta cea mai grea de dus, lupta cu sine însuşi*". Creştinismul este învăţătură pentru viaţă, care converteşte şi mântuieşte. Ultimul cuvânt al Mântuitorului către Sfinţii Apostoli către Sfinţii Apostoli este μαθητεύσατε adică „faceţi ucenici", iar nu διδάσκετε adică învăţaţi, cuvânt pe care-l rosteşte mai pe urmă. „*Această distincţie*, spune părintele Mihail Bulacu, *pe care o face Mântuitorul între între **„a face ucenici" şi „a învăţa"**, adică între **μαθητεύειν şi διδάσκειν** ne relevă piatra fundamentală pe care Creştinismul o pune pedagogiei creştine în general*". A învăţa διδάσκειν, este numai mijlocul, o cunoaştere teoretică a lui Dumnezeu, e pregătirea pentru legătura neîncetată a unei vieţi împreună cu Hristos („*Rămâneţi întru Mine şi Eu întru voi*" In. 15,4), ca ucenic al Lui: „*cu alte cuvinte în pedagogia creştină, apare un obiectiv mai înalt, vrednicia sufletească de a primi o sfântă Taină, pe lângă iniţierea didactică asupra însemnătăţii acelei taine*".[89]

Şcoala creştinismului[90] – în perspectivă kierkegaardiană – porneşte de la ***aşezarea ucenicului lângă Hristos***, cheamă la o trezire a funcţiilor înţelegerii adânci, complexe, a fiecărui cuvânt spus de El. Accesul la creştinism, înţeles ca „***prezenţă alături de Hristos, contemporaneitate cu El***", nu este dat decât inimilor curate. Îl urmează pe Hristos, doar cel care a lăsat în inima lui loc pentru credinţă şi adevăr şi care, asemeni copilului, ştie să se bucure de iubirea limpede ce-i este oferită. Hristos ne cheamă în permanenţă la Sine, prezenţa Sa aici pe pământ nu va fi niciodată un eveniment trecut de demult.

Prin catehizare înţelegem o iniţiere continuă a credincioşilor în viaţa în Hristos şi o predare a tradiţiei bisericeşti şi nu o simplă transmitere a unor cunoştiinţe de bază, ci ***dobândirea unei „conştiinţe catehetice"***. Sărăcia duhovnicească sau cunoaşterea şi experienţa personală a clerului conduc la un deficit major în demersul catehetic autentic. Astfel, spune G. Metallinos, „*în întâlnirea cu sufletul omenesc neliniştit preotul Îl va împărtăşi pe Hristos atât de mult cât Îl are în are în inima lui însuşi. În principal e nevoie de o „credinţă" în conţinutul Tradiţiei*" .[91] Dar Tradiţia este păstrată în Biserică „*stâlp şi temelie a adevărului*" (2 Tm. 3, 15) şi, de aici, ***caracterul eclesial al catehizării***, care în conştiinţa

---

[88] *Ibidem*, p. 186.

[89] Mihail Bulacu, *Pedagogia creştin-ortodoxă*, Ed. Şcoala Brâncovenească, Constanţa 2009, p. 8-10. Metoda herbartiană a treptelor psihologice e motivată de faptul că evoluţia cunoaşterii omeneşti, are ca punct de plecare intuiţia, de la care se ridică apoi la noţiuni prin abstracţie, dar nu se observă în această metodă colaborarea în suflet a cunoaşterii, simţirii şi voinţei. Metoda lui Foerter, caracterizată ca pedagogie a voinţei, vrea ca nu numai învăţătura lui Hristos, dar şi viaţa Lui s-o imprime în fondul sufletesc al ucenicului. Metoda munihiană, utilizată în special de romano-catolici, nu are nimic original, ci doar contopeşte laolaltă principiile intelectualiste ale lui Herbart cu pedagogia voinţei a lui Foerster; ajunge şi la noi prin teologii de la Cernăuţi. Toate aceste metode îşi dovedesc insuficienţa unei educaţii integrale creştine. (Cf. *Ibidem*, p. 379-382)

[90] Sören Kierkegaard, *Şcoala creştinismului*, Editura Adonai, Buc. 1995, p.88.

[91] Gheorghios Metallinos, *Parohia – Hristos în mijlocul nostru*, Editura Deisis, Sibiu 2004, pp. 71, 116-117.

ortodoxă nu cunoaşte deosebire între Trupul lui Hristos înviat şi Trupul său euharistic. Susţinerea pnevmatică şi finalitatea sacramentală a actului catehetic, evită amenţarea de tip occidental a unui ***arianism ecleziologic***. În Sfântul Potir, „trupul individual" al lui Hristos devine acum una cu trupul lui „comunitar". Biserica nu este „un trup al creştinilor", ci „trupul lui Hristos". Realitatea hristocentrică a comunităţii bisericeşti este realizată prin actul liturgic prin care se „strânge" (adună, concentrează) în Sfântul Potir tot ce este pe sfântul disc afară de Mielul-Hritos (Agneţ). Prin urmare, „***discursul despre/în parohie şi viaţa ei este în esenţă un discurs despre Biserica însăşi şi despre prezenţa ei în lume***"[92]. După cu arată şi Boris Bobrinskoy există şi o „*dimensiune eclesiologică a învăţăturii lui Iisus*". Evangheliile ne permit să întrezărim imaginile Bisericii chiar în cuvintele şi în lucrarea Mântuitorului. Chemarea pe care Dumnezeu o face este însoţită de o făgăduinţă: „*Ucenicii au încredere în Iisus, care le promite ceva irealizabil în accepţia omenească a cuvântului: să îi facă pescari de oameni*".[93]

Evanghelia este nu numai ***Cuvânt ascultat, dar şi viaţă*** – trăită prin Botez, care reprezintă o „*Taină pascală şi cincizecimică*" (O. Clement) ce pătrunde în noi. Mulţi devin preoţi dintr-o mentalitate profesională şi din iubirea de slavă şi nu consideră preoţia ca o slujire responsabilă. Această slujire responsabilă este însă vindecarea turmei, pentru că centrul paternităţii duhovniceşti şi al slujirii pastorale este tocmai această taină a vindecării, esenţa misiunii nostre, Taina Mărturisirii: „*Toţi fac pe învăţătorii, dar puţini fac învăţătura pe care o învaţă, adică, pentru Împărăţia lui Dumnezeu*" (Ierotheos al Navpaktei). Gheorghios D. Metallinos spune: „*E însă cu desăvârşire imposibil ca Hristos să fie activ şi să lucreze în noi dacă lipseşte lupta duhovnicească care-şi are epicentrul în Taina Mărturisirii.* ***De mărturisire are cel mai mult nevoie omul din epoca noastră în haosul existenţial înfricoşător, în neliniştea şi scindarea lui interioară****, el care trăieşte nu numai o nouă sfidare babilonică, dar şi confuzia babilonică în deplinătatea ei, având drept efect refugiul pentru eliberare la psihanalist, care oricâte diplome ştiinţifice ar dispune sau oricâtă înţelegere ar arăta, nu poate să pătrundă în adâncul sufletului şi să deschidă centrul existenţei umane cum face harul împărtăşit de duhovnic.*"[94]

Apariţia psihanalizei în cadrul iudaismului, este oarecum firească, deoarece acolo lipseşte Taina Sfintei Spovedanii. Încercările psihanalizei nu fac decât să creeze ***o „teologie" a păcatului***,[95] de justificare şi legitimare „ştiinţifică" a păcatului, amăgindu-i pe oameni să creadă că aşa e firea lor, rea şi nu au ce face şi nici nu trebuie să caute să o vindece. Psihanaliza exclude orice explicaţii supranaturale ale comportamentului uman. Freud spunea despre diavol: „*pentru noi, demonii sunt dorinţele rele şi reprobabile, derivate din impulsurile instictuale ce au fost repudiate şi înăbuşite. Noi nu facem decât să eliminăm proiecţia acestor entităţi mentale în lumea exterioară*" (*Demonological Neurosis*). Denis de Rougemont arată că putem intui aici şi partea din lucrarea diavolului: „*De îndată ce veţi crede că-l zăriţi pe diavol pentru că a făcut cam prea multe, de îndată ce veţi încerca să-l demascaţi în păcat, el vă ameţeşte făcându-vă să spuneţi, prin gura savanţilor, că păcatul nu există: tulburare a glandelor endocrine*[96] *sau fantezii ale subconştientului, maladie mentală sau condiţionare socială insuficientă. Noi nu sunt răspunzători de noi. Noi nu suntem răi, ci bolnavi...*".[97] Sfânta Spovedanie este „psihanaliza" cea mai veche căci: „*Dacă zicem că păcat nu avem, ne*

---

[92] *Ibidem*, p. 10-11.
[93] Boris Bobrinskoy, *Taina Bisericii*, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia 2004, p. 83.
[94] G. Metallinos, *op. cit.*, p. 67-68.
[95] *<<Zeul toleranţei>> şi descreştinarea creştinismului. O perspectivă ortodoxă*, Ed. Christiana, Buc. 2009, pp. 200-201, 204 şi 207-208.
[96] Se spune chiar că există "**gena Dumnezeu**" (Dean H. Hamer, *The God Gene: How Faith is Hardwired into our Genes*, Doubleday, 2004)sau **neuro-teologia**. Bioteologia încearcă să dovedească fundamentul neurologic şi evoluţionist al acelor "*experienţe subiective numite în mod tradiţional spirituale*".
[97] Denis Rougement, *Partea diavolului*, Ed. Anastasia, Buc. 1994, p. 40.

amăgim pe noi înşine şi adevărul nu este întru noi. Dacă mărturisim păcatele noastre, El este credincios şi drept, ca să ne ierte toate păcatele şi să ne curăţească pe noi de toată nedreptatea" (1 In. 1, 8).

Activitatea de propovăduire a Cuvântului lui Dumnezeu revelat Bisericii, reprezintă, de fapt, prima dintre cele trei slujiri ale preoţiei: „*Căci cu inima se crede spre dreptate, iar cu gura se mărturiseşte spre mântuire...Dar cum vor chema numele Aceluia în Care încă n-au crezut? Şi cum vor crede în Acela de Care n-au auzit? Şi cum vor auzi, fără propovăduitor? Şi cum vor propovădui, de nu vor fi trimişi? Precum este scris: <<Cât de frumoase sunt picioarele celor ce vestesc cele bune!>>. Dar nu toţi s-au supus Evangheliei, căci Isaia zice: <<Doamne, cine a crezut celor auzite de la noi? Prin urmare, credinţa este din auzire, iar auzirea prin cuvântul lui Dumnezeu.*" (Rom. 10, 10 şi 14-17)

Urgenţa propovăduirii vine, pe de altă parte, şi din înţelegerea crizei spirituale a societăţii contemporane în care recunoaştem nu o criză a credinţei în sine, ci o criză de transmitere. În cadrul colocviului „*A société plurielle, transmission nouvelle*" din 2008, cu ocazia împlinirii a cincizeci de ani de existenţă a Institutului Lumen Vitae, Olivier Servais, profesor la Louvain, se exprima dubitativ: „*Crise de foi, crise de trasnmision?*". Analiza făcută de el pornea de la nevoia de experienţă a individului, care refuză o logică autoritară, trăind într-o societate care adoptă o atitudine de toleranţă şi antidogmatică. De aici, o nelinişte şi o căutarea a unui sens, care este unul spiritual. Astfel, printre noile modalităţi de transmitere, el enumeră: a) experimentarea în trupul său şi în relaţie de grup a ceea ce se transmite, b) existenţa unor maeştrii spirituali, persoane demne de încredere şi c) plauzibilitatea sau sentimentul de compatibilitate cu raţiunea.

Astfel, transmiterea credinţei într-o societate diversificată este o provocare (*défie* – cf. Sophie-Hélène Trigeaud) adresată Bisericii (25% dintre cei catehizaţi rămân practicanţi). Se remarcă o dezvoltare a unei religiozităţi fără apartenenţă şi o tendinţă către interogaţiile religioase.

A reinventa cateheza într-o lume pluralã, ne spune şi Gilles Routhier (*Réinventer la catéchèse dans un monde pluriel*, în Lumen Vitae n°3, septembre 2008) nu este, însă, o provocare nouă. Primii creştini trăiau ca nişte străini, ca pelerinii, pe drum către adevărata lor patrie. Cuvântul „parohie" vine de la cuvintele „*paroikos*" (*străin, emigrant*) şi „*paroikia*" (*sejur cu titlu provizoriu, în trecere*). Această situaţie de pluralitate a lăsat loc apariţiei catehumenatului. Riscul de azi este de a uita această condiţie nativă de existenţă creştină, de aceea fără nicio îndoială trebuie să revenim la reactualizarea într-o manieră nouă a demersului catehetic. În perioada Renaşterii cateheza a fost antrenată într-un stil noţional, dogmatic şi instituţional, de învăţământ catehetic. Totuşi, nu este suficientă nicio catehezã bazată pe afectivitate, emotivitate sau pe eforturi de organizare sau reînnoiri pedagogice, ci aşa cum arată G. Routhier „*Il y a, aujourd'hui, comme hier, le défi de l'intelligence de la foi; dans une situation nouvelle.*" Lipsa inteligenţei credinţei ar limita cateheza şi suflul ei misionar. A fi catehizat înseamnă a fi introdus în comunitatea creştină prin adevărurile esenţiale ale credinţei, viaţa sacramentală, preceptele evanghelice, viaţa în comuniune şi în apostolie.

În articolul „*Réinventer la catéchèse dans un contexte pluriel*", din acelaşi număr al revistei *Lumen Vitae*, Henri Derroitte vede în transmiterea credinţei o operaţie complexă, care cere, în acelaşi timp, acţiune şi cuvânt. Nu putem transmite decât ceea ce este viu şi face viu, din acest punct de vedere, cateheza nu este o operaţie de marcheting. Aceasta face posibilă viaţa credinţei în cel care trăieşte. Comunitatea creştină, ca unitate a naturii umane şi ca destin eshatologic, este sacramentul Împărăţiei lui Dumnezeu. Comunitatea creştină este, de asemenea, o „*scrisoare a lui Hristos, slujită de noi, scrisă nu cu cerneală, ci cu Duhul lui Dumnezeu Celui viu, nu pe table de piatră, ci pe tablele de carne ale inimii... Nu că de la noi înşine suntem destoinici să cugetăm ceva ca de la noi înşine, ci destoinicia noastră este de la Dumnezeu, Cel care ne-a învrednicit să fim slujitori ai Noului Testament, nu ai literei, ci ai*

Duhului; pentru că litera ucide, iar duhul face viu" (2 Cor. 3, 3-6). Aici regăsim această vocaţie fundamentală de revelare a lui Dumnezeu, prin care comunitatea şi cateheza se reînnoiesc. Cele patru forme constitutive comunităţii creştine sunt: *diakonia* (slujirea lumii, mila faţă de toţi), *koinonia* (viaţa comunitară a creştinilor), *leitourgia* (celebrarea) şi *martyria* (mărturisirea) (regăsim aici cele patru structuri de bază de care vorbea şi Gilles Routhier). Simbolica comunitară, eclesialitatea ca logică comunitară, revenirea la ordinea tradiţională a celor trei taine de iniţiere, marchează fără îndoială intrarea reală într-o nouă dinamică catehetică. Astfel, „*catéhèse soit, en elle-même, une expérience d'Eglise, non pas seulement un espace de parole, mais un espace d'authentification de la parole par le vécu, afin d'en faire éprouver la véracité*". În concluzie, Henri Derroitte desemnează cinci orientări pedagogice: 1. o pedagogie a angajamentului celui care iniţiază, cuvântului său manifestând relaţia sa cu Hristos, 2. o pedagogie a mărturisirii autentice, dacă el trăieşte ceea ce mărturiseşte, cateheza îşi ia valoarea din resursele diverselor mărturisiri lăsate în istoria Bisericii, 3. Pedagogia ospitalităţii în dialog, cateheza nu constă în a integra pe celălalt în ceea ce este el însuşi, ci într-un spaţiu în care el însuşi este primit în spaţiul celuilalt, 4. Pedagogia expunerii sau relatării evenimentelor şi experienţelor trăite, prin care prezenţa învierii se lasă recunoscută, 5. O pedagogie globală, cateheza atinge întreaga fiinţă în toate dimensiunile sale, ea este simbolică, sensul prin care ea reuneşte, pune împreună toate dimensiunile fiinţei umane. Vedem cum cateheza a fost o prioritate apostolică, iar noi, comunitatea creştină suntem prin ea o predică vie.

Am enumerat câteva principii catehetice din mediul teologic occidental, deoarece am considerat necesară şi cunoaşterea şi însuşirea diversităţii conceptelor şi concepţiilor catehetice şi încercarea de a realiza o viziune unitară. Înţelegerea relaţiei dintre subiectivitatea actului de credinţă şi apartenenţa religioasă comunitară incumbă în toate încercările de teoretizare a demersului catehetic.

Aş enumera câteva principii catehetice, plecând de la înţelegerea importanţei şi însuşirea conţinutului credinţei şi refuncţionalizarea semiotică a discursului catehetic, ca manifestare a unei atitudini responsabile faţă de pregătirea continuă, cunoaşterea operativă şi aplicarea corespunzătoare a principiilor catehetice:

- regândirea acţiunii catehetice în lumina mutaţiilor profunde care marchează individul modern, într-o constantă mişcare: corelarea catehezei, ca meditaţie privilegiată de socializare religioasă, de integrare în comunitatea de credinţă cu procesul de inculturare a discursului creştin într-o lume în plină mişcare, care traversează o criză de transmitere inedită
- o altă gramatică simbolică, empatică şi critică în acelaşi timp, a existenţei creştine contemporane: orizontul aşteptării creştine *versus* stenoza sau îngustarea experienţei spirituale
- analiza pedagogiei creştine şi calificarea noile condiţii de transmitere a credinţei creştine
- corelarea cunoştiinţelor teoretice cu abilitatea de a le pune în practică ţinând cont de o psihologie a vârstelor: cateheza pe grupe de vârstă (copil, adolescent, adult).
- înţelegerea importanţei actului misionar-catehetic în contextul unei nelinişti spirituale care bulversează umanitatea contemporană
- promovarea regulilor de deontologie şi axiologie creştină
- însuşirea diversităţii oratorice şi a formelor omiletice: omologhia, didascalia, paradosis, kerigma
- înţelegerea relaţiei dintre obiectivitatea actului de credinţă şi însuşirea comunitară prin propovăduire.

În concluzie, nu prin calchierea (copierea) mesajului evanghelic, ci prin regăsirea inspiraţiei, actul de propovăduire poate deveni o sinteză "filocalică", adică îndrăgostită de frumuseţea duhovnicească, care "*reuneşte simţul tainei cu inteligenţa cea mai ascuţită*", care

se "*metamorfozează în creuzetul Revelaţiei*"[98]. Astfel, Tradiţia nu este repetare mecanică, ci viaţa Însăşi în Trupul lui Hristos, iar adevărată catheză are caracter eclezial şi liturgic, adică mistagogic.

Se poate pune întrebarea actuală: mai are omul contemporan timp să participe la activitatea catehetică a Bisericii? Care este "**timpul catehezei**"? răspunsul la "problema timpului" încercat de toate filosofiile şi religiile constă, de fapt, în preocuparea reală pentru "kairos" – timpul celebrării liturgice. E necesar, deci, să înţelegem timpul însuşi. Lumea în care trăim pur şi simplu *nu are timp*, pentru că, aşa cum spune Alexander Schmemann, "*timpul ei este timp al exilului şi înstrăinării omului de Dumnezeu*". De aceea, "*nu există timp pentru că, pe de o parte, creştinismul a făcut imposibil pentru om să trăiască în vechiul timp natural, a rupt în mod ireparabil ciclul veşnicei reîntoarceri*"[99]. Timpul catehezei este definit drept un timp al odihnei ca participare activă, timp câştigat al mântuirii, un **timp al misiunii**. Prin Paşte ca "sacramentul timpului", "*timpul începe din nou, dar acum este plin "pe dinăuntru" de această experienţă unică şi cu adevărat "eshatologică" a bucuriei*". Importanţa catehezei înfăptuite acum, derivă din conştiinţa acestui *timp ca sfârşit*: "*Timp de secole,* spune Schmemann*, **am predicat acestor oameni grăbiţi**: goana voastră zilnică n-are nici un sens, totuşi acceptaţi-o, şi veţi fi răsplătiţi într-o altă lume, cu odihna veşnică. Dar Dumnezeu ne-a descoperit şi ne dăruieşte Viaţa veşnică şi nu odihna veşnică. Şi **Dumnezeu ne-a descoperit această Viaţă veşnică în mijlocul timpului – şi al goanei sale** – , ca sens şi ţel al lui. Şi astfel El a Transformat timpul şi truda noastră de-a lungul lui, în sacrament al lumii ce va să fie, în liturghia împlinirii şi înălţării*".[100]

Timpul nostru e timp de decădere spirituală, nu de ridicare, reprezintă ruptura dintre trecut prezent şi viitor, negarea eternităţii, adorarea torentului distrugător al timpului. Acolo unde nu e Dumnezeu, nu e deloc omul - aceasta e descoperirea experimentală a timpurilor noastre.

Sfântul Apostol Pavel insista asupra faptului ca un creştin să nu se potrivească cu acest veac, ci să se schimbe prin înnoirea minţii, ca să deosebească care este voia lui Dumnezeu, ce este bun şi plăcut şi desăvârşit (I Cor. 2,16). El sugerează apoi progresul epectatic al acestei prefaceri: *„Iar noi toţi, privind ca-n oglinda, cu faţa descoperită, slava lui Dumnezeu ne prefacem în acelaşi chip din slavă în slavă, ca de la Duhul Domnului"* (II Cor. 3,18).

Valorile trecătoare ale lumii a luat locul valorilor spirituale, iar lumea se ocupă exclusiv de economie şi de trup. Omul nu mai găseşte timp pentru suflet şi rugăciune, din cauză că timpul nu mai e privit ca deschis veşniciei, imposibil de transfigurat în eternitate, însemnând, înainte de toate bani. Practic, o încercare constructivistă a mentalităţii şi vieţii lui *homo europeus*, a zămislit un eon al reducţiilor, al separărilor. Trăim într-o civilizaţie a transformărilor, într-un timp şi un ritm al crizei. Trăim sub domnia cantităţii, asistăm la o criză a hipertrofierii mijloacelor în detrimentul scopurilor. Omul paradigmatic al zilelor noastre subordonează timpul intereselor sale. De fapt el nu mai trăieşte în timp, ci sub domnia timpului.

Epoca în care trăim este fără îndoială una a apostaziei, datorată răcirii iubirii faţă de Dumnezeu prin păcat. Totuşi, oamenii de astăzi cred în Dumnezeu mai mult decât în orice altă perioadă a istoriei omeneşti. Oamenii au o adâncă conştiinţă a existenţei lui Dumnezeu. Ateismul lor nu este o necredinţă reală. Este mai degrabă o aversiune faţă de cineva pe care îl cunoaştem foarte bine, dar pe care îl urâm din toată inima exact aşa cum fac demonii. Oamenii îl urăsc pe Dumnezeu pentru că-l consideră o ameninţare, un pericol iminent şi etern un persecutor veşnic.

---

[98] Olivier Clément, *Prefaţă*, p. 10-15 la: *Viu este Dumnezeu. Catehism Ortodox*, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia 2009.
[99] Alexander Schmemann, *Pentru viaţa lumii. Sacramentele şi Ortodoxia*, EIBMBOR, Buc. 2001, pp. 57, 59.
[100] *Ibidem*, pp. 69, 78-79

Se vădeşte că după ce a trecut prin toate experimentele apostaziei, omul nu poate dezvolta nimic mai mult pentru sine. A încercat totul şi de fiecare dată a fost convins că a găsit în sfârşit răspunsul, însă acum ajunge să se îndoiască chiar de existenţa lumii, de ceea ce este el însuşi - raţiunea se îndoieşte de sine şi chiar se neagă. Nu i-a mai rămas decât să aştepte o nouă revelaţie.

Omul nu mai ţine clipa prezentă deschisă şi spre trecut, pentru a aduce trecutul în clipa de faţă şi a lua din el un ajutor pentru un viitor mai bun, aşteptat cu nădejde. Noi am ajuns să resimţim atât de profund ponderea temporalităţii, gravitatea situărilor temporale, deoarece azi majoritatea referinţelor gândirii şi cvasitotalitatea valorilor au încetat să mai fie „*spaţial"* construite, adaptând modelul „*temporal"* de construcţie.

Preocuparea intensă, aproape patologică, a lumii modeme faţă de timp este înrădăcinată într-un eşec specific creştin: „*creştinii, spune Schmemann, au fost tentaţi să respingă cu totul timpul şi să-l înlocuiască cu misticismul şi căutările* „spirituale" *să trăiască în calitatea lor de creştini în afara timpului şi astfel să scape de frustrările pe care el le implică".* Astfel împărăţia este *„dincolo de timp".* Ei au golit timpul de sens, umplându-1 de „*simbolurile"* creştine. *„Din cauza noastră a creştinilor, spune el, lumea în care trăim pur şi simplu nu are timp."*

Hristos a transformat timpul în *„sacrament al vieţii ce va să fie".* Timpul acestei lumi este acum plin de o viaţă nouă. Venim înaintea lui Hristos pentru a-I oferi timpul nostru şi el umple acest timp de prezenţa sa, îl vindecă şi-1 face timpul mântuirii noastre.

Astfel, nu putem face lumină asupra noastră înşine fară a interpreta timpul care este orizontul fiinţei noastre; iar omul care se roagă vede în priveghere timpul favorabil liturghiei, Kairos-ul său. *Rugăciunea neîncetată* este existenţa devenită integral liturghie, pentru că frontiera dintre fiinţă şi nefiinţă trece prin prezentul nostru.

Nu poţi neglija timpul fără a fi pedepsit. A nu lua în seamă acest factor invizibil şi impalpabil pe cât de inefabil, înseamnă a te expune la cele mai mari greşeli, pentru că ceea ce se întâmplă o singură dată în existenţă are un preţ infinit – este însăşi existenţa noastră. În interiorul vieţii, totul poate fi reluat, repetat, reînceput, dar viaţa însăşi în ansamblu nu poate fi retrăită.

2. PERSOANĂ ŞI ALTERITATE

2.1. Deteologizarea şi ontologizarea persoanei sau reducerea persoanei doar la comniune (ontologie relațională)

Există la Yannaras, precum și la Zizioulas, o absolutizare și idealizare a alterității[101], care, alături de libertate reprezintă cele două atribute fundamentale ale personeității. Alteritatea nu capătă valoare și semnificație decât în raport cu factori relaționali: iubire, comuniune, dar și ființă/natură. Datorită faptului că natura neagă la Yannaras aprioric persoana ca alteritate (raportul dintre persoană și natură e definit sub forma: priorității, includerii, transcendenței sau a conflictului), S. Agouridic a calificat atât pe Zizioulas, cât și pe Yannaras drept „ousiomahi", ontologia lor devenind personologie. Poate fi însă primejdios să supui persoana unei „alterități dictate"[102] sau impuse, care micșorează sau diminuează dimensiunea identității (natura comună a persoanelor). În cadrul unei concepții despre intersubiectivitate Altul este mai imporant decât Eul și-l domină, iar „elementul dialogal și reciprocitatea inerente intersubiectivității și comuniunii dintre persoane sunt inevitabil micșorate".[103] Replică la o „teologie a relației"[104] dezvoltată prin speculațiile ontologiei

---

[101] Zizioulas confirmă importanța primordială a noțiunii de alteritate prin consacrarea unui întreg capitol „On Being Other: Towards an Ontology of Otherness" (p. 13-98) în lucrarea sa *Communion & Otherness: Further Studies in Personhood and the Church* (London: T & T Clark, 2007), trad. rom. Liviu Barbu în: Ioannis Zizioulas, *Comuniune şi alteritate. Fiinţarea personal-eclesială*, Sophia, Iași 2013. Zizioulas abordează teme mai mult post-moderniste precum identitatea și alteritatea, și conform lui pentru Sf. Maxim, alteritatea este constitutivă întregului univers creat, la fel cum este constitutivă ființei lui Dumnezeu ca Treime (Zizioulas, *Communion and Otherness*, p. 26-27). Ontologic universul este întemeiat personal, adică, într-o persoană, persoana lui Hristos, Logosul. Alteritatea și comuniunea coincid în Hristos, și această unire triumfă peste moarte. De asemenea, distincție palamită dintre "esență și energii" reprezintă un alt mod de a încerca să rezolve această problemă a relației dintre Dumnezeu și Creație (Zizioulas, *Communion and Otherness*, p. 28-29; vezi, de asemenea: J. Zizioulas, "The Doctrine of the Trinity: The Significance of the Cappadocian Contribution", în *Trinitarian Theology Today: Essays on Divine Being and Act*, Christoph Schwoebel (ed.), Edinburgh: T&T Clark, 1995, p. 44-60). But as Duncan Reid said: „*În acest sens, într-o anumită măsură el poate chiar să accepte reproşurile oferite de Dorothea Wendebourg teologiei palamite și, după ea, cele ale Catherinei LaCugna. Zizioulas subliniază diferența dintre persoană și energie, o diferență care el admite că poate deveni ocultată într-un accent mai mare pus pe energie în detrimentul persoanei. În timp ce aceasta este o concesie generoasă făcută criticilor palamismului, nu mă simt convins în totalitate de ea. Distincția palamită între act și ființa ar trebui să protejeze în mod logic noțiunea de persoană, sau de altfel persoana lui Dumnezeu, ca reprezentând mai mult decât actul sau energia.*" [Duncan Reid, „Patristics and the Postmodern in the Theology of John Zizioulas", *Pacifica* 22, no. 3 (october 2009), p. 308-316, aici p. 314]. See also: D. Reid, *Energies of the Spirit: Trinitarian Models in Eastern Orthodox and Western Theology* (Atlanta GA: Scholars Press, 1997); Catherine Mowry LaCugna, *God for Us: The Trinity and Christian Life* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1991); Colin E. Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology*, 2nd ed. (Edinburgh: T&T Clark, 1997);

[102] Atât la Zizioulas, cât și la Yannaras, persoana se identifică cu harul [vezi: Nicholas Loudovikos, „Person instead of Grace and Dictated Otherness: John Zizioulas' final theological position", *Heythrop Journal*, Volume 52, Issue 4, pag. 684–699, July 2011, p. 3]. Această „alteritate dictată" sau impusă de Dumnezeu omului este mai mult decât o simplă „asimetrie", deoarece în reduce pe om la un rol pasiv, din care lipseşte un element important pentru a se împărtăşii de dragostea Lui, anume „voința omenească activă": „Alteritatea nu poate fi decât reciprocă, adică dialogală. Altfel nu mai putem vorbi de comuniune, ci de pasivitate", (*Ibidem*, p. 10). N. Loudovikos susține că Zizioulas copiază, ca și Yannaras, de altfel, heteronomia lui Levinas (relația asimietrică dintre Altul și Eul pe care îl domină), dar îl conferă o semnificația esențial diferită: „Zizioulas schimbă prioritatea etică a lui Levinas într-o prioritate complet ontologică" (N. Loudovikos, *A Eucharistic Ontology: Maximus the Confessor's Eschatological Ontology of Being as Dialogical Reciprocity*, engl. trans. Elizabeth Theokritoff, Holy Cross Orthodox Press, 2010, p. 10).

[103] Jean-Claude Larchet, *Personne et nature. La Trinité – Le Christ – L'homme. Contributions aux dialogues interorthodoxes et interchrétiens contemporains*, Cerf 2011, p. 350-352 [rom. trans. by Dragoș Bahrim and Marinela Bojin, Jean Claude Larchet, *Persoană şi Natură. Sfânta Treime – Hristos – Omul*, Basilica, Bucureşti 2013, p. 472-473]. Larchet arată că, în vreme ce la Zizioulas relația pare să fie un substitut al harului

persoanei a fost afirmarea atât de către Lossky[105], cât și de Panagopoulos[106] a caracterului meta-ontologic și apofatic al persoanei.

Yannaras reduce „unitatea" la absolutul singular, o „unitate" ontică prin reducerea originii dumnezeirii la unu, un singur ipostas (Tatăl). Cu alte cuvinte, „comuniunea" ar trebui să dezvăluie existența unei „monarhii perichoretice" (o perihoreză numai a iubirii) nu a uneia ierarhice patro-centrice. La fel ca Zizioulas, accentul pus de Yannaras pe un model ierarhic al monarhiei (numai în baza unicei cauzalități a Tatălui) este derivat din identificarea sa totală a „persoanei" și „unului", în care natura monarhia este constituită de către comuniune de iubire între trei persoane, sacrificând, în această privință „distincția" de dragul de „comuniunii".[107] Colin E. Gunton susține că prioritatea Tatălui în Scriptură nu este ontologică, ci iconomică, și exprimă rolul Tatălui în iconomia trinitară a mântuirii. În cazul în care prioritatea Tatălui era ontologică, particularitatea celor trei persoane va fi fie subminată ori transformat într-o expresie a subordonării. Gunton evită limbajul „ființei ca și comuniune" în favoarea celui de „persoană cu particularitate relațională". El admite că relațiile dintre cele trei persoane sunt constitutive pentru particularitățile lor ipostatice, dar el nu reduce ipostazele la aceste relații. El mai degrabă plasează relațiile în cadrul lor epistemologic inițial: doctrina trinitară a revelației în care întruparea este esențială. Arătând că înțelegerea de către noi a persoanei în termeni de comuniune ar fi o limitare a persoanei, Najeeb G. Award analizează ontologia

---

dumnezeiesc, la Yannaras există o prioritate a relației în raport cu persoana: „Se ajunge astfel, în mod paradoxal la o absolutizare a relației și la o relativizare a persoanei" (p. 474). Teologul francez îl acuză pe Yannaras de nestorianism pornind de la afirmația acestuia că „în persoana lui Hristos, natura omenească există ca ipostas personal de comuniune cu Dumnezeirea" (Christos Yannaras, *The Freedom of Morality*, St. Vladimir's Seminary Press, 1984, rom. trans. by Mihai Cantuniari: Christos Yannaras, *Libertatea moralei*, Anastasia, București 2004, p. 48). Aici se activează caracterul transcendent al alterității personale, însă natura omenească a lui Hristos constituie un ipostas care dublează ipostasul Său dumnezeiesc, ceea ce este o idee nestoriană (cf., Larchet, *op. cit.*, p. 426).

[104] Vezi: E. Russell, "Reconsidering Relational Anthropology: A Critical Assessment of John Zizioulas' Theological Anthropology," în *International Journal of Systematic Theology*, 5(2), 2003, p. 168-186.

[105] „*Înțeleasă apofatic, relația de origine semnalează diferența, însă nu și «cum» se petrec nașterea și purcederea dumnezeiască*" [Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, St. Vladimir's Seminary Press, 1976, rom. trans. by Vasile Răducă, Vladimir Lossky, *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit*, Bonifaciu, București 1998, p. 51]. Vezi și Aristotle Papanikolaou, „Divine Energies or Divine Personhood: Vladimir Lossky and John Zizioulas on conceiving the transcendent and immanent God", *Modern Theology*, Volume 19, Issue 3, July 2003, p. 357–385. Papanikolaou analizează critic implicațiile teologiei lui Zizioulas, care acordă prioritate ipostasului în fața energiilor în exprimarea realismului comuniunii divino-umană [Lossky's Apophaticism and Zizioulas's eucharistic epistemology are reviewed in chapter 1 „Ontology and Theological Epistemology" of Aristotle Papanikolaou, *Being With God. Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion*, University of Notre Dame Press 2006, p. 9-48].

[106] Ioannis Panagopoulos, *Ontología è theología toû prosópou. He symbolè tês paterikês Triadologías stén katanoés toû anthropínou prosópou*, în „Sýnaxe" 13 (1985), p. 63-79 şi 14 (1985), p. 35-47. Panagopoulos pune sub semnul întrebării însăşi posibilitatea şi legitimitatea elaborării unei „ontologii" a persoanei pornind de la triadologia patristică greacă a secolului IV. Părinţii au adoptat termenul prósopon tocmai pentru a evita să recunoască ipostasului un conţinut ontologic absolut. Ceea ce i-a interesat de fapt pe Părinţii greci n-a fost nicidecum „revoluţionarea" ontologiei prin stabilirea unui principiu ontologic ultim în Treime, ci afirmarea simultană în Dumnezeu a unităţii şi trinităţii. Prin accentuarea distincţiei apofatice între fiinţa divină şi persoanele treimice şi accentul pus pe energiile comune, ei au exclus din „fiinţă" orice înţeles al unei necesităţi ontologice iar din „persoană" orice înţeles al unei alterităţi absolute. *Părinţii greci au creat o nouă „meta-ontologie". Nu triadologia, ci abia hristologia este cea care poate duce la o „teologie" a persoanei umane, pentru că natura umană e personală ca divino-umană.* Nu ontologia, ci teologia revelează adevărul persoanei care nu e o categorie antropo-logică, ci evenimentul existenţei divino-umane a omului, un mod de existenţă liturgic pe care omul îl primeşte prin Botez în Biserică.

[107] Miroslav Volf, *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*, (Sacra Doctrina: Christian Theology for a Postmodern Age), Cambridge: W.B. Eerdmans Publishing Company, 1998, pp. 78-79, 87. Conform, Najeeb G. Awad, „Personhood as Particularity: John Zizioulas, Colin Gunton, and the Trinitarian Theology of Personhood", în *Journal of Reformed Theology* 4 (2010) 1-22, aici p. 8-9.

triadologicală a lui Gunton, pentru care „comuniunea relevată este o dezvăluire directă a particularității ontologice a persoanelor, nu o identificare totală a ființei fiecărei persoane”.[108] În concluzie, spune Award: „Conceptul de «persoană», care se bazează pe un model de «distincție-unitate» relațională este, potrivit Gunton, ceea ce face «perihoreza», atât de necesară pentru teologia modernă”.[109]

Yannaras și mitropolitul Kallistos Ware de asemenea, au remarcat preocuparea pentru persoană, ca loc în care a ființa sau natura este reținută, constituie link-ul de legare împreună a teologiei patristice și a existențialismului.[110] Aidan Nichols ar include printre teologii palamiți maeștrii cum ar fi Lossky, Florovsky, Evdokimov, Stăniloae, Yannaras și Olivier Clement.[111]

2.2. Protocreştinismul heideggerian ca teologie a credinţei. Corectivul ontologic al filozofiei aplicat conţinutului ontic al conceptelor teologice.

Raportul dintre teologie şi filozofie instituit de Heidegger din conferinţa *Fenomenologie şi Teologie*[112] este unul nu de înrudire între domenii de cercetare, ci porneşte de la diferenţa dintre ontic şi ontologic. Expresie a tensiunii dintre două concepţii despre lume, relaţia dintre teologie şi filosofie e concepută prin polaritatea revelaţie/credinţă şi raţiune/ştiinţă. Teza heideggeriană enunţată este următoarea: „*Teologia este o ştiinţă pozitivă şi, ca atare, absolut diferită de filozofie*”.[113] Sunt analizate apoi, pe rând, pozitivitatea, ştiinţificitatea teologiei şi raportul ei cu filozofia.

Trei idei esenţiale se desprind din analiza pozitivităţii teologiei: ***Fiinţarea care este revelată***, evenimenţial-istoric dezvăluită nemijlocit în Christos, ***Daseinul creştin*** în cristitatea sa aşezat în faţa Domnului care trăieşte această revelare dată/revelată sieşi şi ***credinţa ca renaştere***-revelare ce survine şi prin cunoaşterea conceptuală-teologică.

Teologia îşi aduce aportul la survenirea credinţei, prin cunoaşterea „cristităţii”, „*evenimentul istoric originar*”. Ceea ce pare să afirme Haidegger este rolul şi sensul teologiei de cunoaştere a evenimentului originar şi de survenire prin aceasta a credinţei. Însă credinţa „*nu se naşte nici din Dasein şi nici prin el*”, ci reprezintă o dialectică între donaţie/împărtăşire şi însuşire/survenire, ca proces de naştere-renaştere. Ea este „*dată*” de Christos „*Fiinţarea*

---

[108] Colin E. Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology* (Edinburgh: T&T Clarke, 1993), p. 84-87; Gunton, “Trinity, Ontology and Anthropology: Towards a Renewal of the Doctrine of the Imago Dei,” in *Persons, Divine and Human: King’s College Essays in Theological Anthropology*, C. Gunton and C. Schwoebel (eds.) (Edinburgh: T&T Clark, Ltd. 1999); p. 47-61, 56. Gunton, *Being and Becoming: The Doctrine of God in Charles Hartshorne and Karl Barth* (Oxford: Oxford University Press, 1978), p. 147; apud Najeeb G. Awad, „Personhood as Particularity…”, p. 16-18.

[109] Desemnează o mișcare de întrepătrundere plină de viață, veșnică, precum și o „unitate-în-diversitate a implicării iconomice divine în lume” (Gunton, *The One, The Three and the Many*, p. 163).

[110] K. T. Ware, 'Introduction', in C. Yannaras, *The Freedom of Morality* (New York: Et Crestwood, 1984) p. 10.

[111] Aidan Nichols, O.P., *Light From the East. Authors and Themes in Orthodox Theology* (London: Sheed & Ward, 1999), Especially chap. XI: „Christos Yannaras and Theological Ethics” p. 183 and 213, n. 12.

[112] Conferinţa *Teologie şi Fenomenologie* a fost rostită în data de 9 martie 1927 la Tübingen, textul fiind reluat şi la Marburg la 4 februarie 1928 (trad. rom. Thomas Kleininger şi Gabriel Liiceanu în: Martin Heidegger, *Repere pe drumul gândirii*, Editura Politică, Bucureşti 1988, pp. 393-434). Heidegger se inspiră din Friedrich Nietzsche, *Consideraţii inactuale* şi Franz Overbeck, *Despre cristitatea teologiei din zilele noastre*, ambele opere apărute în 1873, de unde receptează respingerea eshatologică a lumii de aici.

[113] M. Heidegger, *Repere...*, p. 406. Deosebirea este „*în chip absolut*”, deoarece teologia ca ştiinţă despre **fiinţare**, adică ontică, se deosebeşte de filozofie ce presupune o trecere de la fiinţare la fiinţă, filozofia fiind, în acest caz singura ştiinţă despre **fiinţă**, adică ontologică.

*care este revelată şi care, ca revelare, **dă naştere**, ea abia, credinţei*"[114] şi, în acelaşi timp, credinţa reprezintă şi o „*însuşire a revelării de către om*" sau „*modalitate de existenţă a Dasein-ului uman*", care „*a fost adus înaintea lui Dumnezeu şi este astfel **re-născut***".

Se sugerează contemporaneitatea în/prin credinţă cu Hristosul istoric: „*Ca împărtăşire, această revelare nu este o transmitere de cunoştiinţe privitoare la întâmplări reale trecute sau care urmează să se petreacă, ci împărtăşirea face ca omul să devină „părtaş" la evenimentul care este revelarea, adică la ceea ce, în ea, este însuşi revelatul*", astfel credinţa reprezintă „*faptul de a exista în istoria revelată odată cu crucificatul, adică în istoria cu caracter de survenire*".[115] Credinţa fiecăruia indică înspre trecut şi înspre cer. Există însă aici, o linie foarte subţire între concepţia barthiană conform căreia în om nu se află niciun rest din chipul dumnezeiesc din care să se înfiinţeze darul credinţei, astfel cel care crede în om cuvântului dumnezeiesc este exclusiv Dumnezeu însuşi[116], ceea ce duce la o negare absurdă a revelaţiei. Dumitru Stăniloae vorbeşte despre întregul dual: credinţă-obiectul credinţei dincolo de ea: „*Credinţa nu este un simplu fenomen lăuntric al sufletului, ci e o raportare la o realitate care nu se confundă cu actul credinţei sau cu ceva din fiinţa omului*".[117]

În concepţia lui Heidegger teologia este ştiinţa credinţei, o ştiinţă de tip istoric din două considerente: este ***o modalitate a Dasein-ului istoric*** (relaţia existenţială ci cel crucificat) şi ***transparenţă istorică ca „survenire a revelării" în concreteţea ei*** (nu un sistem de propoziţii teologice valabil în sine).[118] Credinţa ca *modus vivendi*, ca „modalitate *dăruită* de a exista", scapă conceptualizării şi, de aceea, „*teologia nu poate decât să îngreuieze credinţa*"[119]. Teologia ca ştiinţa nu poate oferi prin ea însăşi trăirea/survenirea conţinutului ei care este unul constituit prin credinţă.

Caracterul teologiei heideggeriene poate fi schiţat, urmărind ceea ce nu este teologie: nici ştiinţă despre Dumnezeu, nici cunoaştere speculativă despre El, nici filozofie sau istorie a religiei, nici psihologie a religiei. Se doreşte *evitarea* insituirii unui sistem prin realizarea unui acord („s&sthma" intern propriu survenirii creştin) între teologia de „tip istoric", „sistematică" şi „practică", care nu se exclud reciproc ci conduc împreună spre o „*înţelegere*

---

[114] „*Căci în har sunteţi mântuiţi prin credinţă şi aceasta nu e de la voi: este darul lui Dumnezeu*" (Efeseni 2,8).

[115] *Ibidem*, pp. 410-411.

[116] Ceea ce nu se poate concepe în privinţa credinţei, poate fi acceptat ca legitim în fenomenul rugăciunii. „*Rugăciunea,* spune Evagrie Ponticul*, e o stare a minţii ce survine numai prin lumina Sfintei Treimi*." „***Locul lui dumnezeu***" (sau „starea minţii") nu e „vizibil" (cognoscibil) decât graţie „luminii Sfintei Treimi" (cunoaşterii Sfintei Treimi). Numai când Dumnzeu se face cognoscibil se cunoaşte intelectul pe sine. Intelectul nu-şi sesizează natura decât prin Logos şi Pneuma care sunt <<sufletul>> său. Rugăciunea e numită „duhovnicească" sau „adevărată" pentru că e făcută „în Duh şi Adevăr", adică „în Duhul Sfânt şi în Fiul Unul-Născut" (In. 4, 23). Mai mult, această „***rugăciune duhovnicească***" ***face din om un „teolog",*** într-un sens trinitar – cu scopul de a se putea „închina Tatălui" în Ei şi prin Ei (Fiul şi Duhul), deci nemijlocit, şi de a-L putea lăuda prin El Însuşi. (*Cf.* Gabriel Bunge, *Părintele duhovnicesc şi gnoza creştină după avva Evagrie Ponticul*, Editura Deisis, Sibiu 2000, pp. 81, 225 (n. 56), 232-233)

[117] Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Editura Omniscop, Craiova 1993, p. 9. D. Stăniloae va întreţine un dialog critic cu filosofia începutului de secol XX: John Cullberg, *Das Du und die Wirklichkeit*, Uppsala 1993, Nicolae Hartmann, *Das Problem der realitätsgegebenheit*, Berlin 1933, Louis Lavelle, *De l'Acte*, Aubier 1937, Martin Buber, *Ich und Du*, Berlin 1936, Ferdinand Ebner, *Das Wort und die geistigen Relitäten*, Innsbruck, Brenner-verlag, 1921, *Id.*, *Wort und Liebe*, Regensburg 1935, W. Schmidt, *Zeit und Ewigkeit*, Gütersloh 1927, Helmut Thieliche, *Geschichte und Existentz*, 1935. Aceste receptări metodologice conduc spre dezvoltarea unui întreg capitol despre „*Revelaţie ca împlinire a omului*" în următoarele etape descriptive: obiectul transsubiectiv al credinţei, provenienţa credinţei, omul ca propagator al revelaţiei şi istoria ca mediul de propagare a revelaţiei. Propriile sale elaborări teologico-filosofice îl determină să afirme: „*Prin orientarea aceasta spre ontologie, filosofia se apropie din nou de creştinism, căci trăsătura fundamentală a creştinismului este credinţa în realitate, ca produs al lui Dumnezeu*" (*Cf. Ibid*., p. 11, n. 3).

[118] M. Heidegger, *Repere...*, p. 413. Se poate constata prezenţa *in nuce* a unei mistici individualiste extraeclesiale, nesacramentale, a unui sentiment indefinit(-bil) al unei credinţe revelate nesinergic, printr-o survenire de tip fenomenologic-extatic, nemijlocită ascetico-mistic.

[119] *Ibidem*, p. 414.

conceptuală ***în*** *istoria revelării*"[120]: „*Cu cât mai istorică este teologia, cu cât mai nemijlocit ridică ea istoricitatea credinţei la nivelul cuvântului şi al conceptului, cu atât mai „sistematică" este ea, cu atât mai puţin devine ea sclava unui sistem.*"[121]

Unde trebuie stabilită o limită în direcţia unei transparenţe conceptuale fără ca prin ştiinţificitatea teologiei să nu se piardă caracterul de credinţă? Întrebarea este legitimă şi în contexul disputelor între exegeţii creştini moderni asupra raportului dintre Dogmatică şi Spiritualitate.[122] Ar fi necesar în acest moment o dezvoltare a relaţiei dintre concepte-dogme-fenomene, dar nu face obiectul studiului nostru.

Teologia este „*o* ***ştiinţă ontică*** *de sine stătătoare*" care îşi produce singură sistemul de concepte, de unde necesitatea exegezei, istoriei Bisericii şi a dogmelor. Mai întâi Heidegger determină obiectul teologiei, drept „***survenirea creştină în cristitatea şi istoricitatea sa***". Apoi, autointerpretarea acestei surveniri creştine, praxi$-ul prin care ia în posesie propria istoricitate şi înţelegere a posibilităţilor Dasein-ului credincios, se constituie ca omiletică şi catehetică: „*ca ştiinţă despre acţiunea Domnului asupra omului care acţionează conform credinţei, ea este deja «din capul locului»* ***homiletică***".[123]

Deoarece fiinţarea care urmează să fie interpretată în **conceptele teologiei** e de ***„ne-conceput"***, credinţa putând deveni „*criteriu de cunoaştere al unei explicaţii ontologic-filosofice*", astfel, teologia nu are nevoie de filozofie pentru „*dezvăluirea cristităţii sale*", ci numai în privinţa ştiinţificităţii, spune Heidegger, întrucât: „*Se poate, însă înâmpla foarte bine, ca ceva să fi de ne-conceput şi să nu poată fi niciodată dezvăluit în chip decisiv prin raţiune şi, cu toate acestea, să nu excludă cuprinderea sa în concepte... altminteri, imposibilitatea cuprinderii prin concepte nu se manifestă nicicum.*"[124]

Conceptele creştine au un „***conţinut inoperant* existenţi*el, adică ontic depăşit***", deoarece survenirea creştină ca renaştere indică depăşirea condiţiei pre/ne-credincioase a Dasein-ului. Depăşit (aufgehoben), nu înseamnă înlăturat, ci „*ridicat la nivelul unei noi creaţii*".[125]

În concluzie, Heidegger arată că nu se poate vorbi de existenţa unei filozofii creştine, un soi de „*fier de lemn*" cum se exprimă el. Opoziţia de principiu nu exclude, ci, dimpotrivă, *include* o recunoaştere reciprocă, fiind şi o diferenţă metodologică-hermeneutică: „*Opoziţia existenţială* dintre sentimentul credinţei şi libera preluare de sine a *Dasein*-ului în întregul său se situează *înainte* de teologie şi filosofie". Funcţia ontologiei nu este aceea „*a da o direcţie, ci de a* <***co-orienta***>". Timiterea formală nu are funcţie coercitivă ci corectivă „*dă acces şi arată calea către dezvăluirea specifică*": „***Filozofia este corectivul ontologic, cu funcţie de***

---

[120] Observăm cum conceptul nu există în/de sine şi nu este inteligibil decât în contextul unei experienţe similare ce la generat hermeneutic. Termenul "istorie" într-o încercare de definire teologică heideggeriană pare să aibă mai mult sensul de participare concretă, experimentare imanentă într-un spaţiu temporal a evenimentului transcendent, decât cel de sumă de fapte clasate aparţinând unui trecut istoric obiectivat în arhive imemoriale.

[121] *Ibidem*, p. 415.

[122] Iată numai câteva teme: Argumentarea importanţei dimensiunii spirituale a învăţăturii de credinţă (Lex credendi, lex orandi) prin simbioza dintre Dogmatică (doctrină) – Liturgică (cult) – Morală (Spiritualitate). Viziunea coincidenţei depline între obiectivitatea credinţei Bisericii ca o comuniune sacramentală şi experienţa subiectivă a persoanei care, încorporată în Biserică, îşi asimilează activ teologia acesteia prefăcând-o în viaţă. Realizării unei teologii a existenţei prin experienţa mistică concretizată în asceză, contemplaţie şi rugăciune. Cultivarea unui mediu spiritual centrat hristologic şi sacramental-eclesial: interiorizând teologia, unificând şi verticalizând existenţa creştină, intimizând credinţa şi harul divin. Mistica – „viaţa în Hristos" – e axa spirituală nevăzută ce susţine Biserica; Valorificarea potenţialului spiritualităţii ortodoxe în lumea contemporană. Mistica ortodoxă e un răspuns mereu actual la enigma existenţei umane, în faţa absurdului şi a neantului păcatului, finitudinii şi morţii.

[123] *Ibidem*, p. 416.

[124] *Ibid.*, p. 419. Ontologia (filozofia) devine temei al ***interpretării ontice*** (teologia).

[125] *Ibid.*, p. 420. Astfel ***conceptele creştine*** au în vedere „*trecerea* specifică la un alt mod de existenţă", ceea ce explică pluridimensionalutatea lor specifică şi caracterul tranzitoriu.

trimitere formală, a conţinutului ontic (precreştin) al conceptelor teologice fundamentale”.[126]

Trebuie evitată introducerea în credinţă a reprezentărilor străine, dar comunicarea şi ***interogarea reciprocă*** ţin de „*necesităţile interioare ale problemei ştiinţifice însăşi*”. Iată portiţa lăsată deschisă de filozofia heideggeriană dialogului cu teologia, însă cu sentimentul superiorităţii credinţei ca mod de existenţă renăscută versus teologie speculativă nevitaliazată de survenierea credinţei prin revelare şi asumare a acestei posibilităţi a Dasein-ului creştin: „... (teologia) ***nu are voie să-şi împrumute categoriile gândirii şi modalitatea limbajului de la filozofie şi ştiinţe****, ci trebuie să gândească şi să vorbească în conformitate cu obiectul ei, pornind de la credinţă şi pentru credinţă. Dacă potrivit propriei sale convingeri, această credinţă implică omul ca om în esenţa lui, atunci adevărata gândire şi vorbire teologică nu are nevoie de nici o pregătire specială pentru a ajunge până la oameni şi a găsi ascultare la ei.*”[127]

2.3. Dasein-ul creştin. Evaluări ale naturii teologiei heideggeriene

Unii teologi consideră demersul heideggerian cu privire la natura teologiei ca fiind asumat dintr-o perspectivă neteologică. „*Heidegger,* spune P. Ocoleanu*, tratează „cristitatea” exclusiv de o manieră anamnetică. Felul în care el înţelege această amintire trimite la logica actului liturgic al anamnezei ca plasare a credincioşilor in illo tempore, în istoria sacră, prin aducerea aminte de actul mântuirii*”.[128] Relaţia personală cu teologul protestant Rudolf Bultmann, apoi apariţia lui *Sein und Zeit* implică o turnură (*die Kehre*) a gândirii lui Heidegger. Dasein-ul este şi receptacol al revelaţiei ontologice (*a-letheia*) a fiinţei. Însă, după cum arată Karl Löwith, gândirea heideggeriană eşuează „*într-o religiozitate nedeterminată*”, „*o intensitate lipsită de conţinut*”, taina fiinţei nu ascunde în spatele ei nimic, nefiind altceva decât morfologia vidului.[129]

Otto Pöggeler poate oferi un **corectiv kairologic** la interpretarea de mai sus, întrucât „experienţa factică a vieţii” (creştine) la care face referire Heidegger nu are un caracter „cronologic”/anamnetic de depozit, ci de **„instantaneitate” adică *împlinirea* vieţii factic-istorice**: „*devine în tot locul clară tendinţa augustiniană către împlinire... faţă de orientarea către conţinuturi*”.[130] Însă, aparatul conceptual preluat de Augustin falsifică experienţa ce urmează să fie exprimată prin el. Heidegger găseşte abia la Luther, în a sa „teologie a crucii”, „experienţa factică a vieţii”, dincolo de teodicee sau justificare a existenţei lui Dumnezeu. Dumnezeu ca obiect al desfătării în „liniştea inimii”, este scos tocmai din afara neliniştii proprii vieţii factic-istorice şi conduce spre ridicarea mâinii împotriva „*Dumnezeului doar reprezentat şi suprimat în liniştea veşniciei lipsite de viaţă, „omorându-l” pe Dumnezeul „mort” de atâta vreme*”.[131] Gândind fiinţa inerţial ca fapt-de-a-fi-în-faţa-ochilor, Augustin nu

---

[126] *Ibid.*, p. 422-423. Filozofia, ca şi teologia, poate exista de sine şi fără funcţia sa ***formală-corectivă***: nu filozofia “*reclamă* ca teologia să fie înţeleasă”, ci teologia însăşi face acest lucru.

[127] *Ibid.*, p. 425. Trimiterea heideggeriană a teologiei spre amvonul omiletic-catehetic şi spre asumarea existenţială a revelaţiei credinţei, ar părea că predomină faţă de deschierea spre un dialog interdisciplinar, deoarece el nu vede în teologie o disciplină teoretică, ci una demonstrativă sau experimentală, autosuficientă în manifestarea trăită a realităţii sale.

[128] Picu Ocoleanu, Radu Preda, *Viaţă liturgică şi etos comunitar. Preliminarii la o teologie socială ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova 2007, p. 104.

[129] Karl Löwith, *Wissen, Glaube und Skepsis* (1956), în *Idem, Sämtliche Schriften [Wissen, Glaube und Skepsis. Zur Kritik der Religion und Theologie]*, Bd. 3, Stuttgart, 1985, p. 200, cf. *Ibidem*, p. 110-111.

[130] Otto Pöggeler, *Drumul gândirii lui Heidegger*, Editura Humanitas, Bucureşti 1998, p. 32.

[131] *Ibidem*, p. 34.

poate gândi timpul, însă prin Heidegger, spune Pöggeler „*vederii îi este sustrasă întâietatea în cuprinsul cunoaşterii*", odată cu noetica intuiţiei pure a unei ontologii a fiinţării inerţiale.[132] Dumnezeul metafizicii nu este Dumnezeul viu al credinţei în Hristos cel răstignit adeverit în istorialitatea sa. Dumnezeirea sa trăieşte, spune Poggeler, respins este „Dumnezeul moral" gândit ca valoare şi care „*reprezintă eroarea unei umanităţi care se neagă pe sine şi viaţa*". Numai experienţa premetafizică a tragediei greceşti asupra lui Dumnezeu (Hölderlin), poate fi pentru Heidegger garant al posibilităţii unei *theologia*.[133]

Potrivit lui Emilio Brito, Heidegger se întoarce „*către creştinismul primitiv (Urschristentum)*"[134], dar refuză „*un salt în credinţă*", deşi are afinităţi cu demersul unor autori creştini precum Pascal, Hamann şi Kirkegaard.[135] „*Acest conflict al lui Heidegger cu creştinismul în general se concretizează în dispute particulară cu Biserica romană ca instituţie*"[136], însă acest „*refuz al sistemului catolicismului, nu l-a condus la respingerea creştinismului*".[137] Filozofia lui Heidegger devine „*o filozofie care, fără a retracta concepţia sa... găseşte în acelaşi timp în interiorul timpului şi al istoriei* ***un loc pentru divin*** *şi pentru aspiraţia umană către sacru*".[138]

R. Safranski confirmă factul că Heidegger „*la bătrâneţe, când era la Messkirsh mergea la serviciile divine de la biserica Sankt Martin, acupând acelaşi loc pe care îl ocupase ca băiat-clopotar*"[139]. Heidegger nutrea o atitudine apofatică faţă de teologie: „*Teologia o cinstim trecând-o sub tăcere*".[140] Prietenul său Max Müller relata cum „*pe parcursul drumeţiilor, când ajungeam la biserici şi capele, Heidegger înmuia mereu degetele în apa sfinţită şi se închina*"[141], iar „*în ianuarie 1976, Heidegger l-a invitat pe consăteanul său, profesorul de teologie Bernhard Welte, la o discuţie şi... a rugat să i se facă înmormântare religioasă şi ca Welte să vorbească la mormântul său*".[142] Heidegger, potrivit lui Safranski „*a fost într-adevăr un maestru din şcoala misticului Meister Eckhart*".[143]

Şi pentru Betancourt „*problema heideggeriană a fiinţei nu întreabă despre fiinţa creată, trimiţând la un creator*".[144] Astfel, spune el: „*Heidegger pune problema unui* alt *Dumnezeu, a unui Dumnezeu care nu apare drept summum ens creator şi fondator al fiinţării, ci care trebuie să fie realmente divin.* Dumnezeu divin*: iată Dumnezeul despre care se întreabă Heidegger în contextul problemei fiinţei... Se poate chiar spune că Heidegger a decis pozitiv posibilitatea venirii unui Dumnezeu divin şi tocmai de aceea se declară el a-teu faţă de Dumnezeu platonico-creştin.*"[145]

Christos Yannaras analizează binomul **nihilism-apofatism**, considerând nihilismul ca teologie a absenţei, iar apofatismul ca teologie a necunoaşterii. În nihilism, spune Yannaras, nu Dumnezeu nu mai este credibil, ci noi renunţăm la capacitatea de a crede şi de căuta pe Dumnezeu. Astfel, devine viabilă comparaţia cu Areopagitul, deoarece „*Heidegger ajunge să*

---

[132] *Ibid.*, p. 36.
[133] *Ib.*, pp. 215-216.
[134] Emilio Brito, "Heidegger et le christianisme" în *Révue des sciences philosophiques et théologiques,* nr. 83 (1999), p. 255.
[135] *Ibidem*, p. 253.
[136] *Ibid.*, p. 256.
[137] *Ib.*, p. 254.
[138] *Ib.*, p. 270
[139] Rüdiger Safranski, *Un maestru din Germania. Heidegger şi epoca lui*, trad. De I. Snagoveanu-Spiegelberg, Editura Humanitas, Bucureşti 2004, p. 54.
[140] *Ibidem*, p. 134.
[141] *Ibid.*, p. 423.
[142] *Ib.*, p. 423.
[143] *Ib.*, p. 110.
[144] Raúl Fornet Betancourt, "Heidegger et le christianisme", în *Révue des sciences philosophiques et théologiques*, nr. 66, 1982, p. 387.
[145] *Ibidem*, p. 389.

susţină că nihilismul (cu înţelesul de renunţare la credinţa creştină), cât şi credinţa creştină însăşi. Cu late cuvinte, cele două consecinţe posibile ale nihilismului sunt afirmarea absenţei *sau recunoaşterea* necunoaşterii *lui Dumnezeu. Heidegger vine astfel să recunoască, în felul său, apofatismul Teologiei, al celei neo-testamentare cel puţin*".[146]

Karl Löwith şi P. Brkič, pe de altă parte, consideră că sub aparenta neutralitate a lui Heidegger se ascunde ateismul.[147] Potrivit teologului român G. Remete, Heidegger a comis două greşeli: 1. Privitor la credinţă-raţiune, care ar fi total opuse şi ireconciliabile; 2. Privitor la Iisus Hristos, fiinţa întrupată autentic într-un unic Dasein[148].

Dacă Xavier Tilliette face apel la conceptul de „hristologie filozofică"[149], deoarece Hristos nu ar aparţine numai teologiei, Lacoste arată cum o „teologie fără Biserică" devine „ştiinţificitate".[150] Numai o „***reducţie teologică***" poate include teoria mântuirii în teoria cunoaşterii. Astfel, relaţia Socrate-ucenic legată de elementul cunoaşterii, devine la Kirkegaard relaţia dintre Dumnezeu şi om legată de elementul lui a iubii şi a fi iubit şi „*cel care acceptă iubirea lui Dumnezeu intr-o într-o temporalitate nouă, cea a lui a deveni-creştin*" în clipa numită „plinătate a vremii".[151] Lacoste îşi manifestă ***neputinţa de a delimita filozoficul*** din definirea transcendentală pe care o produce „nevoia de mântuire" (*Heillosigkeit*), iubirea apare în filozofie, ca şi în teologie: „*Poate că la marginile filozofiei (şi ale teologiei) vom învăţa mizele ultime ale filozofiei (şi ale teologiei)*".[152]

Transcendentul devine imanent în măsura în care dobândeşte o fenomenalitate, însă spune Lacoste: „*trebuie să primească răspuns o întrebare preliminară: poate Dumnezeu să ne „apară" sau să ne fie „prezentat", şi, prin urmare, să accepte ospitalitatea unei conştiinţe umane? Un conţinut fenomenal poate să aibă drept „referinţă",* Sinn*, indiscutabilă Absolutul? Şi putem cunoaşte Absolutul la modul familiarităţii (e posibil cu El o* Bekanntheit*)? Să nu uităm că, în termeni fenomenologici, relaţia, familiaritatea e rodul intuiţiei şi nu al unei prelucrări discursiv-conceptuale (cu alte cuvinte se bazează întotdeauna pe evidenţe antepredicative)*". Iubirea doreşte ceea ce teologia clasică numeşte „vedere" şi ceea ce fenomenologia numeşte „parusie": „*fenomenalitatea lui Dumnezeu nu poate fi înţeleasă dacă nu înţelegem că* ***Dumnezeu îşi transcende fenomenalitatea****. Desigur parusia nu contrazice prezenţa... iubirea singură înţelege mai întâi prezenţa ca prezenţă şi apoi că prezenţa nu e decât prezenţă*".[153]

J.-L. Chrétien analizând **fenomenologia rugăciunii** din sintagma „Cuvântul rănit" (tăcere în faţa celuilalt), o veritabilă ***antropofanie/theopatie*** sau act de prezenţă faţă de invizibil. El spunea: „*Rugăciunea este fenomenul religios prin excelenţă, fiindcă ea este singurul act uman care deschide dimensiunea religioasă şi niciodată nu încetează să-i susţină, să-i suporte, să-i sufere deschiderea*".[154]

Există şi o **filozofie profetică**, aceea a monahismului unde se face trecerea de la filozofia greacă la filozofia lui Hristos, Adevărul cel ipostatic. Filozofia creştină este definită

---

[146] Christos Yannaras, *Heidegger şi Areopagitul*, Editura Anastasia 2009, pp. 47-48, 54. Personal aş miza pe o analiza asupra asemănării dintre ***distincţia ontologică***: 1. din *filozofie*: fiinţă-fiinţare şi 2. din *palamism*: fiinţă-energie

[147] Vezi K. Löwith, „Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie*"*, în *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1930 şi P. Brkič, *M. Heidegger und die Theologie*, Mainz 1994.

[148] George Remete, *Martin Heidegger între fenomenologie şi teologie*, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia 2010, p. 147-150.

[149] A se vedea X. Tilliette, *Le Christ de la philosophie. Prolégomènes à une christologie philosophique*, Paris 1990.

[150] Jean-Yves Lacoste, *Fenomenalitatea lui Dumnezeu*, Editura Deisis, Sibiu 2011, p. 14.

[151] *Ibidem*, p. 23-26.

[152] *Ib.*, pp. 28, 30-31.

[153] *Ib.*, pp. 45, 50 şi 58-59.

[154] Jean-Louis Chrétien, Jean-Luc Marion, Michel Henry, Paul Ricoeur, *Fenomenologie şi Teologie*, Editura Polirom, Iaşi 1996, p. 37, ş.u.

drept mod de viaţă profetic, fiind în ea însăşi o harismă, ale cărei caracteristici sunt: *dokimasia* (examinarea critică a tuturor opiniilor), *aretē* (virtutea), *ptōcheia* (sărăcia de bună voie), *prophēteia* (faptul de a fi transmiţător şi învăţător al cuvintelor dătătoare de viaţă ale lui Dumnezeu).[155] Părinţii pustiei reprezentau pentru contemporanii lor adevăraţii filozofi, înzestraţi ca pnevmatofori cu darul duhovnicesc al înainte-cunoaşterii. În antichitatea greacă, actul aderării la o anumită filozofie nu avea un caracter strict intelectual, ci reprezenta o adevărată *convertire,* un *modul vivendi*. ***Miezul „filozofiei creştine" este smerenia*** („păzirea minţii" sau „smerita cugetare"), lucru străin tuturor celorlalte filozofii.[156]

[155] Picu Ocoleanu, *Harisma filozofiei duhovniceşti. Introducere în genealogia teologică a monahismului creştin*, Editura Christiana, Bucureşti 2008, p. 216.
[156] *Ibidem*, pp. 220, 223-225.

3. REGISTRELE FUNDAMENTALE ALE DISCURSULUI TEOLOGIC.
Profeţia, care jalonează un parcurs spiritual şi inţelepciunea, care ordonează realulul lumii, al omului şi al lui Dumnezeu

3.1. Viziunea profetică inferioară intelecţiei?

Varlaam de Calabria susţinea că o definiţie a omului contemplativ este o persoană care crede că are o vedere a esenţei naturii, argumentând împotriva unui fel de misticism eckhartian. Una din cele mai clare indicaţii ale provenienţei latine teologice a lui Varlaam este faptul că el susţine că ***viziunea profetică*** prin creaturi simbolice şi vederi imaginare este ***inferioară intelecţiei*** (*cheiro noeseos*), este inferioară revelaţiei adevărului care vine direct intelectului.[157]

Se impune, pentru început, o analiză a registrelor fundamentale ale discursului teologic: *profeţia*, care jalonează un parcurs spiritual şi *inţelepciunea*, care ordonează realulul lumii, al omului şi al lui Dumnezeu. **Profeţia** este şi o *interpretare* la modul explicării (spre trecut) şi al prognozei (spre viitor). Prefeţia e limbajul istoriei, ea încearcă să înţeleagă *rupturile* (orice eveniement este o fractură în continuitatea duratei) care ritmează drama timpului. Revelaţia creştină ţine în primul rând de profeţie (există deci o istorie a cuvântului care a determinat o istorie a răspunsului). În măsura în care interpretăm istoria pornind de la capătul ei ultim real – Învierea – s-ar părea că nu mai există astăzi loc pentru profeţie: nu este oare totul împlinit? **Înţelepciunea** se situează altfel decât profeţia. Ea este mai întâi o descriere raţională a cosmosului: ea este atunci „metafizică", adică limbaj care încearcă să spună ceea ce este absolut dincolo. Contrar profeţiei, ea se leagă mai puţin de rupturi cât de corespondenţe, articulaţii, armonii, într-un cuvânt: de ordine. Mai mult decât de interpretare, ea se leagă de afirmaţie.[158]

Teologia supusă principiului desăvârşirii are tendinţa de a se pune mai degrabă sub semnul înţelepciunii decât sub cel al profeţiei, determinând atunci două orientări: importanţa *misticii* şi prezenţa *răului*. De aici şi flexiunile interpretării Scripturilor: sensul alegoric Îl rosteşte pe Hristos Mijlocitorul; sensul tropologic exprimă comportamentele urcuşului duhovnicesc; în fine, totul culminează în sensul „anagogic", cel care ne introduce cât mai aproape cu putinţă în contemplarea realităţilor cereşti. Influenţele cultural-admise de teologie care favorizează acest aspect mistic şi ascetic sunt: neoplatonismele de la Plotin la Proclus, iar în plan filosofic, vor intra în joc categoriile *unului* şi ale *fiinţei* (unul - vizează negrăitul unui monoteism trinitar pur, obiect al căutării spirituale; fiinţa - exprimă ceea ce se poate rosti în anumite condiţii despre creaţie, om, Hristos şi Dumnezeu). Pe de altă parte, o teologie sub semnul desăvârşirii va avea o anumită tendinţă de a situa durata prezentă sub categoria răului.[159]

Teologia sapienţială este fundamental mistică; ea jalonează un parcurs care se încheie în unirea cu Dumnezeu. Pentru unii, este vorba în mod esenţial de ***cunoaştere***, concepută ca **o vedere cu faţa descoperită**: „*pentru că Îl vom vedea pe El aşa cum este*" (I In. 3, 2), „*Căci acum vedem prin oglindă, ca-n ghicitură; dar atunci, faţă către faţă*" (I Cor. 13, 12). Aceste

---

[157] John S. Romanides, *Notes on the Palamite Controversy and related Topics.* Part I, în „Greek Orthodox Theological Review" Volume IX, Number 2, Winter, 1960-1961. Part II, în *Ibidem...* Number 9 (1963-1964). Aici, *Notes...*, Part I, p. 8-9 (cf. paginaţiei din http://www.romanity.org).

[158] Ghislain Lafont, *O istorie teologică a Bisericii. Itinerarul, formele şi modelele teologiei*, traducere Maria-Cornelia Ică jr., prezentare Ioan Ică jr., Editura Deisis, Sibiu 2003, p. 399- 402.

[159] *Ibidem*, p. 405-406.

texte par să atribuie drept scop al existenţei umane o cunoaştere care să fie o vedere cu faţa descoperită. Dumnezeu nu este deci fundamental invizibil; vederii Sale nu i se cunosc decât două limite: cea a condiţiei prezente, dar aceasta va fi depăşită; şi cea a capacităţii umane, a cărei vedere, oricât de mijlocită va fi, nu va putea sesiza totalitatea lui Dumnezeu. E vorba, aşadar, de teologii sub semnul luminii, al iluminării, ale unei cunoaşteri. Alţi teologi consideră, dimpotrivă, că invizibilitatea este o caracteristică de nedepăşit a lui Dumnezeu: „*pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată*" (I In. 4, 12), „*pe care nimeni dintre oameni nu L-a văzut şi nici nu poate să Îl vadă*" (I Tim. 6, 15-16). Astfel de teologii vor fi mai degrabă „nocturne"; ele vor pune în valoare norul, semnul prezenţei. Dacă e vorba de cunoaştere, va fi vorba mai degrabă de una în sensul biblic al termenului decât într-un sens intelectual. Teologiile ***necunoaşterii*** vor lua mai degrabă aspectul unui itinerar, al unui ghid; se jalonează etapele unui mers fără sfârşit; **se încearcă favorizarea unirii mai mult decât a vederii**, iar necesarele demersuri intelectuale vor avea aspect mai mult provizoriu.[160]

În interpretarea lui Étienne Gilson, patru caracteristici definesc profeţia: cunoaşterea, atât din punct de vedere intelectual, cât şi din punct de vedere al imaginaţiei, promulgarea adevărului revelat şi, în fine, confirmarea acestuia prin miracole. În cheie scolastică, Moise primează faţă de ceilalţi profeţi prin **vederea intelectuală** a Lui Dumnezeu, pentru că, asemenea Sfântului Pavel mai târziu în convertirea sa, „a văzut însăşi esenţa lui Dumnezeu"; însă el L-a perceput şi cu ajutorul vederii sensibile, aşa cum nu a mai făcut-o nici un alt profet. Deci, prin **vederea faţă către faţă a esenţei divine**, Moise a conştientizat că Dumnezeu există.[161]

Pe de altă parte, legătura dintre **dialectică şi vedere**, este văzută de către Evagrie astfel: gnoza n-are nevoie de un suflet priceput la dialectică, ci de un suflet care poate *vedea*; dialectica poate fi găsită la sufletele necurate, dar vederea se găseşte numai la sufletele pure (*Kephaleia gnostica* IV, 90). La Platon **contemplaţia ultimă – *theoria* –** Binelui este **sfârşitul dialecticii**.[162]

Punctul culminant al istoriei Bisericii, ne spune Jaroslav Pelikan, era vederea lui Dumnezeu. Nu era, strict vorbind, o doctrină, ci împlinirea tuturor doctrinelor. ***Metoda introspectivă a speculaţiei*** era, potrivit lui Bonaventura – *Itinerariul minţii spre Dumnezeu* – „superioară" metodei care începea cu aspectele exterioare, căci prin introspecţie era posibil să „pătrundem în propriul nostru eu, adică în propria noastră minte, în care se reflectă propriul chip [al lui Dumnezeu]", îngăduindu-se, astfel, minţii „să reintre în propria ei lume lăuntrică, spre a-L vedea pe Dumnezeu acolo <<întru strălucirea sfinţilor>>". Ierarhiile cereşti şi bisericeşti îşi aveau echivalentul în „**ierarhia minţii**". Îmbinarea augustiniană dintre adevărul obiectiv şi cel subiectiv l-a determinat pe Bonaventura să afirme ceea ce el numea „străfulgerarea intuiţiei" prin care putea ajunge la adevărul fiinţei şi a bunătăţii.[163]

---

[160] *Ibidem*, p. 407-408. În timp ce Augustin aşteaptă ***vederea*** propriu-zisă a lui Dumnezeu, constată Lafont, Dionisie, sensibilizat de către Părinţii Capadocieni, precursorii săi, cât şi de către Proclus, maestrul său, căuta ***unirea*** mai degrabă decât vederea şi dezvoltă astfel o teologie a depăşirii şi a întunericului. Augustin şi Dionisie aparţin şi unul şi altul lumii culturale a neoplatonismului. Chiar dacă îi combate pe diverse terenuri, *Augustin este aproape de Plotin şi Porfir*, pe care-I creditează cu o înaltă cunoaştere a misterului lui Dumnezeu, deşi le reproşează că n-au ştiut să primească Cuvântul făcut trup; cel care s-a făcut cunoscut sub numele lui *Dionisie*, *auditorul lui Pavel în Areopag, a vrut să realizeze o întâlnire a creştinismului cu învăţătura lui Proclus şi a ultimilor maeştrii ai Şcolii din Atena*.

[161] Étienne Gilson, *Introducere…*, p. 12-13.

[162] Andrew Louth, *Originile tradiţiei mistice creştine. De la Platon la Dionisie Areopagitul*, traducere Elisabeta Voichiţa Sita, cuvânt înainte diac. Ioan. I. Icâ jr., Editura Deisis, Sibiu 2002, pp. 153 (nota 24) şi 36.

[163] Jaroslav Pelikan, *Tradiţia creştină. O istorie a dezvoltării doctrinei. III Evoluţia teologiei medievale (600-1300)*, traducere de Silvia Palade, Editura Polirom, Iaşi 2006, p. 325-327.

3.2. Distincţia scolastică între *vederea cunoaşterii* şi *vederea comprehensiunii*.

Scolastica, aşadar, susţine o ***vedere intuitivă**, fără văl (nude) a esenţei divine* (Benedict XII), adică vederea fiinţei divine de către intelectele create (Tomas d'Aquino, *Quomodo Deus cognoscatur a nobis*, întrebarea 12). Distincţia între **vederea cunoaşterii** şi **vederea comprehensiunii** va deveni un loc comun în scolastică şi va fi folosită pentru a interpreta textele Părinţilor – în special ale Părinţilor greci – care par a fi greu de conciliat cu doctrina vederii lui Dumnezeu în fiinţă. Teza lui Eunomiu, în secolul al IV-lea, susţinea comprehensibilitatea deplină a fiinţei lui Dumnezeu de către intelectul uman. Cei fericiţi Îl văd pe Dumnezeu aşa cum este El, căci tot ceea ce este în Dumnezeu (întregul ***conţinut formal al naturii divine***), formal este Dumnezeu, fiind identic cu fiinţa Sa. Iezuitul Gabriel Vasquez (1551-1604) susţine că Părinţii nu au negat vederea clară şi intuitivă a fiinţei divine, ci numai posibilitatea înţelegerii ei, aidoma teologilor scolastici. Un alt comentator al lui Toma d'Aquino, iezuitul Diego Ruiz de Montoya (1562-1632), respinge acuzaţia pe care Vasquez a adus-o Părinţilor, afirmând că ***obiectul vederii nu e Dumnezeu Însuşi ci un efect exterior al lui Dumnezeu***, ceea ce este însă o contrazicere a Scripturilor şi o negare a vederii faţă către faţă. Distincţia dintre cunoaştere şi înţelegere este prea subtilă. Afirmând cunoaşterea putem atribui prea mult înţelegerii sau opunându-ne înţelegerii limităm cunoaşterea, după cum este cazul lui Ruiz. El face apel la Toma d'Aquino: a înţelege înseamnă a cunoaşte în mod desăvârşit. Este evident că ***numai Dumnezeu poate să aibă înţelegerea, adică cunoaşterea adecvată a Sa***, deoarece firea Sa incognoscibilă fiind creată, necesită o cunoaştere necreată, ceea ce un intelect creat nu poate avea. Prin urmare, vederea fericită nu va putea oferi niciodată înţelegerea lui Dumnezeu căci, în timp ce obiectul ei formal este fiinţa divină, ea nu Îl vede în aceeaşi extensiune în care El Se vede pe Sine, total, adecvat şi cu pătrundere desăvârşită. Din această pricină ***cunoaşterea divină şi vederea fericită nu au un obiect formal perfect identic***. Ruiz cade într-un fel de agnosticism: în măsura în care este cognoscibil, Dumnezeu nu este un obiect perfect identic pentru Sine şi pentru intelectele create care se bucură care se bucură de vederea fiinţei Sale. Pe de altă parte, însă, Denis Petavis (1583-1652), vrea să vadă în înţelegere o cunoaştere ce ar egala natura cognoscibilă a obiectului. Înţelegerea nu se referă la esenţa obiectului, ci la ceea ce este reprezentativ din obiect. Prin urmare, obiectul înţelegerii divine şi cel al cunoaşterii create în cadrul vederii fericite este perfect identic, deşi această cunoaştere a celor aleşi nu poate egala niciodată în amploare obiectul cunoscut (*amplitudinem rei cognitae*), adică nu poate cuprinde niciodată fiinţa lui Dumnezeu.[164]

[164] Vladimir Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, traducere de prof. dr. Remus Rus, EIBMBOR, Bucureşti 1995, p. 8-15. Petau consideră pe Sfântul Grigorie Palama un inovator, iar secolul al XIV-lea ar marca o ruptură în tradiţie, în Bizanţ, în ceea ce priveşte doctrinele referitoare la cunoaşterea lui Dumnezeu. El se referă la Richard Fitzralph, arhiepiscop de Armagh, primat al Irlandei, însărcinat de papa Benedict XII să examineze doctrinele armenilor care căutau unirea cu Biserica Romei în 1341, în tratatul său *De quaestionibus Armenorum*, I, XIV, cap. 1, care îi acuză de fapt pe armeni şi pe greci de a fi negat cunoaşterea fiinţei divine: „... *corifeul acestei noi facţiuni, era Grigorie Palama...*" (ibidem, p. 16-17).

3.3. Etapele vederii

Dintre **etapele nenumărate ale vederii** în care se va înainta în viaţa viitoare la nesfârşit, Sfântul Grigorie Palama numeşte trei: *iluminarea*, ca o vedere fulgerătoare, de un moment, *vederea clară a luminii* întinse peste tot şi *vederea lucrurilor* în lumină (*Cuvânt pentru cei ce se liniştesc,* 35).[165] Despre „vederea" aceea însăşi se poate spune că nu e mai presus de înţelegere, deoarece nu se poate spune că nu e înţelegere, deoarece nu se poate spune că nu e înţelegere. În vreme ce Palama spune că e o înţelegere, dar nu o lucrarea a minţii (lucrarea prin care se împărtăşeşte cineva de acea vedere nu se poate spune că e a minţii), Varlaam afirmă că fiind o înţelegere, e o lucrarea a minţii. Deci, comentând această ***vedere mai presus de toate înţelegerile*** (ὁράσις ὑπὲρ πάσας τὰς νοήσεις), părintele Stăniloae afirmă: „După ce s-a prefăcut că e de acord cu Palama pentru faptul că a acceptat că acea vedere e înţelegere pentru Palama, însă mai presus de înţelegerea naturală a a minţii, se dă pe faţă că e contrar lui când contestă că ea nu e o lucrarea a minţii".[166] Palama realizează cum Varlaam îşi închipuie că ceea ce socotesc teologii mai presus de minte e teologie negativă: „*Că este însă o vedere mai presus de toată înţelegerea (*ὁράσις ὑπὲρ πάσαν νόησιν*) acela n-a înţeles, nici n-a crezut. Dar noi l-am ierta şi dacă n-ar înţelege. Căci a înţelege ceea ce e mai presus de minte nu stă în puterea fiinţei noastre şi a strădaniilor ei*"(Ibid. 47), „***Dacă mintea noastră n-ar putea să se depăşească pe sine însăşi, n-ar fi vedere*** *şi înţelegere mai presus de lucrările minţii*"(Ibid. 48). Dionisie Areopagitul, citat de către Palama, vrobeşte de cele două puteri ale minţii – puterea de a înţelege şi puterea de a se depăşi în unire (ce adin urmă trece din act în potenţă numai prin dumnezeu): „*Trebuie să se ştie că mintea noastră are, pe de o parte, **puterea de a înţelege**, prin care vede cele inteligibile, pe de altă parte, **unirea** care depăşeşte firea minţii şi prin care se leagă de cele de dincolo de ea*".[167]

Vorbind despre raportul dintre θεωρίαν şi ὅρασιν, Palama se dovedeşte un mare dialectician: „*Deci cei de propovăduiesc numai o **contemplare** **(θεωρίαν)** **prin negaţie** şi dincolo de aceasta nu mai admit o lucrare sau **vedere** **(ὅρασιν)**, iar despre această contemplare zic că face parte din cunoştinţa generală; pe de altă parte, zic că cei ce ajung prin negaţie la această contemplare, după ei atotdesăvârşită, nu văd şi nu cunosc nimic în sens propriu, se arată ca unii ce admit mai degrabă o lipsă de cunoştinţă şi vedere*." De fapt, dezvoltarea palamită a acestui silogism este: dacă vederea prin negaţie şi întunericul dumnezeiesc, sunt unul şi acelaşi lucru, atunci şi acest întuneric este un întuneric propriu-zis, un întuneric al lipsei, care pe cei ce petrec în el îi face nebuni.[168]

---

[165] *Filocalia sfintelor nevoinţe ale desăvârşirii*, vol. 7, traducere, introducere şi note Dumitru Stăniloae, Editura Humanitas, Bucureşti 2004, p. 284.

[166] *Ibidem*, p. 289-290, n. 481. Cele ce depăşesc înţelegerea au totuşi un înţeles în ele. Inima are o înţelegere care depăşeşte înţelegerea minţii (n. 484).

[167] *Despre numirile dumnezeieşti* VII, 1; apud *Ibidem*, p. 297-298. Vederea aceea poate fi numită şi nevedere, în sens de depăşire a vederii, dar nu lipsă a înţelegerii, vederii şi cunoştiinţei.

[168] *Ibidem*, p. 302-303. Teologia negativă este „chip al vederii aceleia fără formă şi împlinite".

3.4. Intelect pasiv şi intelect activ.

Aristotel a deosebit între un intelect activ şi unul pasiv, pentru a putea explica mecanismul cunoaşterii (*Despre suflet*, 4-5).[169] Ştiutorul are trei sensuri: unul în potenţă absolută, unul ca posesor al unei dispoziţii, altul ca practicant în act al ştiinţei. Ordinea logică pleacă de la o potenţă absolută şi ajunge la actul deplin, în vreme ce ordinea naturală a dobândirii ştiinţei pleacă de la potenţa absolută, continuă cu practicarea ştiinţei şi se încheie cu dobândirea dispoziţiei care figura în ordinea aristotelică pe poziţia intermediară (*Despre suflet*, II, 5, 417a-b). Ne aflăm în faţa unui aparent paradox: autorul acţiunilor nu există în sens actual şi determinat înaintea acţiunii.

De fapt, Aristotel foloseşte ***modelul receptivităţii pasive*** *pentru a explica atât intelecţia, cât şi simţirea.* El îndreaptă teoria receptivităţii contra lui Empedocle şi a ideii cunoaşterii „asemănătorului prin asemănător". Deşi, Aristotel nu respinge integral ideea lui Empedocle, ci putem recunoaşte în critica lui protestul împotriva reducerii (comune pentru presocratici) în general a fiinţei la actualitate, deoarece însuşi Aristotel recunoaşte omogenitatea cunoscătorului cu obiectul cunoscut, cu condiţia unei corespondenţe între cunoscător în potenţă şi un obiect de cunoscut aflat în act. Prin urmare ideea receptivităţii sensibile este grefată pe modelul aristotelic de posibilitate. La această idee de posibilitate receptivă a cunoscătorului, comună intelectului şi sensibilităţii, Aristotel adaugă o diferenţă a intelectului. Astfel, starea de pură posibilitate a intelectului este conceptul lansat de Aristotel ca o urmare firească a dificultăţilor definiţiei sufletului, a meditaţiei sale asupra identităţii autorului unei acţiuni şi din analogia dintre intelect şi sensibilitate şi la el se referă denumirea de „intelect posibil". Dar noul concept are trei surse recognoscibile: **conceptul asemănării** de la Empedocle[170], **conceptul receptaculului** platonician din *Timaios* şi **conceptul inteligenţei** moştenit de la Anaxagoras.

Dar întâlnirea dintre aceste surse ale conceptului lui Aristotel conduce la o nedumerire în formularea căreia stă întreaga **ontologie a intelectului posibil** aristotelic: „*Dar ar putea cineva să întrebe: dacă intelectul este simplu şi neafectat şi nu are nimic comun cu altceva, cum spune Anaxagoras, atunci cum va gândi, de reme ce gândirea este o anumită afectare?*"(*Despre suflet*, III, 4, 429b 23-24). Reformulată, interogaţia are sensul: cum este cu putinţă un concept al unei receptivităţi care să nu se consume prin faptul receptării, asemeni materiei? Sau cum să preluăm teoriile lui Anaxagoras şi ale lui Empedocle şi să le adaptăm receptacolului din *Timaios*? ***Receptivitatea intelectului nu trebuie să contrazică eternitatea şi imaterialitatea lui***.

Prin analogia structurală dintre elementele realului (materia şi forma) şi elementele intelectului (receptiv şi activ), Aristotel începe expunerea tipurilor de intelect: unul „*care*

---

[169] Exegeza tipurilor de intelect propuse de Aristotel la: O. Hamelin, *La théorie de l'intelect d'apres Aristote et ses commentateurs*, ed. J. Vrin, Paris 1953 (intelectul posibil şi cel pasiv sunt suprapuse); M. de Corte, *La doctrine de l'intelligence chez Aristote*, ed. J. Vrin, Paris 1934 (vede în Alexandru din Afrodisia un precursor al deosebirii ontologice inutile în teoria intelecţiei aristotelice); F. Nuyens, *L'evolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain 1973.

[170] Alexander Baumgarten, *Şcoala răgazului*, Editura Galaxia Gutenberg. Târgu-Lăpuş 2006, p. 103-131: "*Posibilitate şi pasivitate în teoria aristotelică a intelectului*". Aristotel îl critică pe Empedocle pentru reducerea domeniului fiinţei la actualitate, dar recuperează idea lui Empedocle afirmând faptul că intelectul posibil trebuie să fie în potenţă omogen inteligibilelor în act. Aristotel se referă la intelectul posibil ca la un "loc al ideilor", ceea ce îl determină pe Averroes să vadă în acest intelect "***al patrulea gen de fiinţă***", fiind receptivitate absolută, acest intelect "*nu este deloc o fiinţare în act înainte de a gândi*", "*natura intelectului nu este altceva decât potenţă*" (Averroes, *Commentarium Magnum in Aristotelis De anima libros*, trad. rom. Al. Baumgarten, *Despre unitatea intelectului*, Editura IRI, Bucureşti 2000, p.77 sqq.).

devine toate lucrurile" (conceptul posibilităţii absolute şi eterne) şi unul „*prin care toate se produc*" (forţă activă ce este „*o stare*" şi că este „*asemănător luminii*"-*Despre suflet* III, 5, 430a 10-16). Pentru Platon , **intelecţia şi vederea** presupun câte un ***intermediar*** (*Republica*, 507 d-e), care permite cele două procese. Dimpotrivă, pentru Aristotel, fiecare tip de percepţie presupune un intermediar specific; astfel, văzul presupune organul văzător, obiectul vizibil şi mediul vederii. Din acest motiv, elementele vederii sunt patru: organul receptiv, forma sensibilă, materia intermediarului (transparenţa, care poate fi actualizată de lumină sau poate fi privată de ea) şi forma intermediarului (lumina). Din acest motiv, ***intermediarul vederii este pentru Aristotel „transparenţa în act"***(*Despre suflet* II, 7, 419a 10-12). Dacă reluăm acum termenii corespondenţi în teoria intelectului, putem constata că specia vizibilă corespunde inteligibilului, intelectul activ corespunde luminii, intelectul posibil corespunde transparenţei şi mai rămâne să identificăm o instanţă pasivă şi destructivă care să corespundă organului receptiv corporal. Singurul „rest" al intelecţiei este imaginaţia. În fine, **în analogia cu mecanismul vederii, dacă *intelectul activ este analogic luminii*, inteligibilul vizibilului, iar *intelectul posibil transparenţei*, rămâne ca imaginea să fie analogică organului receptiv**.[171]

3.5. *Imaginaţia dumnezeiască şi simbolul „enhypostatic"*

Toate cele existente sunt şi se numesc "simboluri" în teologia analogică şi anagogică, adică în aceea care arată legătura lor cu conţinutul dumnezeiesc mai înalt, care ni se împărtăşeşte pe măsura sporirii noastre. De aceea a putut numi şi sfântul Maxim lumina de pe Tabor "simbol": "*Cum toate cele ce subzistă,* spune sfântul Grigorie Palama*, şi se produc se numesc în teologia analogică şi anagogică, în mod comun simbolurile, Sfântul Maxim a putut numi şi el aici lumină simbol… Dar pentru aceasta ea n-a fost pentru el plăsmuire şi simbol inconsistent, căci şi pe Moise şi pe Ilie îi declară dumnezeiscu Maxim "simboluri", pe unul al judecăţii şi pe celălalt al providenţei.*"[172]

Limbajul simbolic al Scripturii ascunde înţelesul interior de ochii simplului curios şi oferă imagini ce ne sunt la îndemână şi pot fi folosite în urcuşul nostru spre Dumnezeu. În interiorul acestui limbaj simbolic, Dionisie face distincţia între ***simboluri asemănătoare*** şi ***simboluri neasemănătoare*** (χομοία şi ανόμοια σύμβολα). Anumite simboluri au o anume familiaritate cu ceea ce simbolizează. Cu toate acestea, Dionisie insistă că tocmai acest simbol neasemănător e mai potrivit pentru Dumnezeu, fiindcă transcende tot ceea ce spunem despre El.[173]

Palama admite că lumina taborică a fost simbolică. Dar aceasta nu înseamnă că nu există în realitate. Simbolul poate funcţiona simultan în mai multe nivele. Astfel, lumina taborică nu a fost un simplu fenomen extern, ci un **„*enhypostatic*" simbol** (*enhypostaton symbolon*), însemnând că lumina a fost reală, chiar dacă nu a avut o existenţă independentă,

---

[171] A. Baumgarten, *Şcoala…*, p. 110-119. Themistius este primul care are meritul de a fi dat denumiri propriu zise celor două intelecte aristotelice: νοῦς ἐν δύναμει şi νοῦς ποιητικός, ceea ce a devenit, în traducerea lui Guillaume din Moerbeke, în jurul anului 1268, *intellectus possibilis* şi *intellectus agens*.

[172] *Filocalia sfintelor nevoinţe ale desăvârşirii,* vol. 7, traducere, introducere şi note Dumitru Stăniloae, Editura Humanitas, Bucureşti 2004, p. 268.

[173] A. Louth, *Dionisie Areopagitul*, traducere Sebastian Moldovan, studiu introductiv Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu 1997, p. 80.

ori ipostatică, a ei proprie.[174] Dacă ar avea exitenţă proprie, s-ar fi adăugat lui Hristos ca o a treia natură pe lângă celelalte două, umană şi divină. Construcţia acestei definiţii merge înapoi până la Leonţiu de Bizanţ, Palama punând în contrast *enypostaton* (enipostatic), *autoypostaton* (auto-subzistent) şi *anhypostaton* (fără existenţă independentă).[175] Realitatea enipostatică ocupă un loc intermediar între de-sine-subzistent şi accidental. În cazul ***luminii taborice***, ea ***în acelaşi timp* <simbolizează> *şi* <este> *dumnezeirea***. Accesibilă experienţei, încă o transcende. Ca simbol „enipostatic" face capabil văzătorul să participe la dumnezeire. Pentru Varlaam, simbolul este cu totul altceva decât realitatea pe care o reprezintă, ca dihotomie, iar pentru Gregoras, chiar şi teofania de pe Sinai şi Întruparea însăşi sunt numai simboluri transcendabile. Discuţia despre statutul simbolului, îl duce pe Palama la dezvoltarea distincţiei dintre esenţa şi energiile lui Dumnezeu.[176]

Aşadar, cei care nu au încă vederea imediată, taborică ori a veacului viitor, au nevoie de simboluri[177] care servesc drept indicatoare ale acestei realităţi. Prin aceasta, s-au definit cele ***două grade ale cunoaşterii***: (I) cea ***imediată*** care aparţine îngerilor şi oamenilor care văd slava lui Dumnezeu şi (II) cea ***mediată*** biblic exprimată in simboluri. Înţelegerea teologiei biblice simbolice a lui dionisie nu trebuie confundată cu reducerea istorie şi sacramentelor drept nişte simboluri, cum îşi imaginează Meyendorff, ci mai curând drept o explicare a naturii numelor lui Dumnezue găsite în Scripturi.[178]

Un simbol, pe lângă faptul că e sensibil, trebuie să aibă şi o formă ca să poată exprima un aspect al vieţii dumnezeişti sau spirituale. Dar viaţa aceea însăşi e *fără formă exterioară, deşi are o structură interioară*. Aspectele variate ale structurii ei interioare se trăiesc concentrat şi în intensitate, nu în varietatea de forme exterioare. Lumina dumnezeiască, ca realitate spirituală, e deci şi ea fără formă. ***Ea se trăieşte în intensitate ca ambianţă spirituală a Persoanelor dumnezeieşti,* nu se vede ca formă**, deşi în ea se simt structurile Persoanelor supreme. „*Vederile acelea* – zice Sf. Grigorie Palama – *erau fără formă. Dar*

---

[174] Pentru înţelegerea simbolului de către Palama, vezi şi Gunnarsson Haakon, *Mystical Realism in the Early Theology of Gregory Palamas. Context and Analysis*, Götegorg: University of Göteborg, 2002, pp. 235-246.

[175] Prefixul *en-*, din *enhypostatos*, era un adjectiv grecesc care se alătura unui substantiv pentru a semnifica posesia, ca opus lui *alpha privativ* (din *a*[n]*hypostatos*) , care semnifica absenţa (cf. B.E. Daley, *The Christology of Leontius of Byzantium: Personalism or Dialectics*, Oxford, 1983). Loofs face diferenţă între ceea ce este enipostaziat, asumat şi partea care asumă, ipostasul. Dacă ipostasul semnifică individualul, ceea ce este enipostaziat semnifică esenţa (F. Loofs, *Leontius von Byzanz*, Leipzig, 1887). *Enhypostaton* tradus ca „subzistând-în", trebuie diferenţiat de συμβεβηκός, care înseamnă accident şi căruia îi este corectă enunţarea „îşi are existenţa în altul" (H. Stickelberger, *Substanz und Akzidens bei Leontius von Byzanz*, în *TZ* 36/1980, p. 155). Apud Aloys Grillmeier, *Christ in Christian Tradition. Volume II From the Councile of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604). Part Two: The Church of Constantinople in the sixth century*, London: Mowbray, 1995, pp. 194-197.

[176] N. Russell, *Theosis and Gregory Palamas: Continuity or Doctrinal Change*?, în SVTQ 50:4 (2006), pp. 367-368. Pentru înţelegerea simbolului la Gregoras, a se vedea D.N. Moschos, *Platōnismos ē Christianismos? Oi philosophikes prohypotheseis tou Antihēsychasmou tou Nikēphorou Grēgora* (1293-1361), Athens: Parousia, 1998.

[177] Etimologic, cuvântul simbol vine din grecescul *symbállein*, care înseamnă ***a pune împreună***. Un *sýmbolon* era la origine un ***semn de recunoaştere***, un obiect tăiat în două jumătăţi, a căror alăturare le permitea purtătorilor fiecărei părţi să se recunoască drept fraţi şi să se întâmpine ca atare fără să se mai fi văzut înainte. ***Or, în planul ideilor, un simbol este un element de legătură, încărcat de meditaţie şi analogie. El uneşte elemente contradictorii şi reduce opoziţiile***. Nimic nu poate fi înţeles, nici comunicat fără participarea sa: „*De el depinde logica de vreme ce face apel la conceptul de echivalenţă, iar matematica nici ea, cu cifrele sdale, nu se exprimă decât în simboluri. Viaţa îndeosebi este sursa cea mai fecundă a acestor procedee şi cea mai veche utilizatoare a lor. Le manifesta o dată cu emiterea primului sunet articulat de către omul primitiv. De aceea, un* ***simbol vital şi organic*** *va exprima întotdeauna mai bine decât altul adevărurile de ordin spiritual, aşa cum o dovedesc parabolele evanghelice*." Apud Luc Benoist, *Semne, simboluri şi mituri*, Editura Humanitas, Bucureşti 1995, pp. 5-6.

[178] J. Romanidis, *Notes on the palamite controversy and related topics. Part II, „The greek Orthodox Theological Review" Volume IX, Number 2, Winter, 1963-1964*, p. 14.

atunci cum sunt simbolice? Apoi ele se vedeau în întuneric. Şi toate cele din întuneric erau <<simple, dezlegate de toate şi nestricăcioase>>. ***Dar care dintre simbolurile propriu-zise, care sunt împărţite şi sensibile, nu e schimbăcios, nu e compus şi nu e legat de lucruri create?...***"[179]

Varlaam se străduieşte să arate că vederea e cu mult mai prejos de înţelegere, zicând: „*Toate vederile înfăţişate de prooroci sunt cu mult mai prejos de înţelegere, fiind plăsmuite, zugrăvite şi închipuite prin imaginaţie*".[180] Dar, aşa cum arată Palama, Însuţi Dumnezeu apune că i S-a arătat lui Moise „*în chip, şi nu prin ghicituri*" (Num. 12, 8). Sfântul Grigorie admite să se spună acelei vederi mai presus de vedere, înţelegere, dar înţelegere mai presus de lucrarea minţii. Realitatea înţeleasă e atât de intens trăită, încât e ca o realitate sesizată printr-o simţire, ca o realitate pipăită, văzută, auzită spiritual. Se realizează un contact între spiritul nostru şi ea.

Dionisie Areopagitul arătase cum „Dumnezeu se numeşte de la anumite închipuiri dumnezeieşti (ἀπό τινων θείων φαντασμάτων), care luminează pe cei iniţiaţi sau pe prooroci...".[181] Iar Sfântul Vasile cel Mare zice: „Proorocii au văzut prin aceea că Duhul Se întipărea în partea conducătoare a lor"(*La proorocul Isaia*; P.G. 3, 597 A). Sfântul Grigorie Palama adaugă: „*Deci, Duhul cel Sfânt este Cel ce se aşează în mintea proorocilor şi, folosindu-Se de înţelegerea lor ca de o materie, prevesteşte în ea prin Sine cele viitoare întâi lor şi prin ei nouă.*"[182]

Imaginaţia dumnezeiască are caracter spiritual, dar are o structură şi posibilităţi nesfârşite de a întipări vreauna sau alta din structurile şi din intensităţile Sale în ***imaginaţia omenească***, care cuprinde şi ea în sine structuri şi posibilităţi intenţionale indefinite, care se pot întipări în faţa omului, în cuvintele lui. Duhul Sfânt se imprimă ca Subiect în subiectul proorocului cu una din ***intenţiile***[183] Lui, iar prin acesta El ia "forma" minţii sau mintea se

---

[179] Filocalia ..., vol. 7, traducere, introducere şi note Dumitru Stăniloae, Editura Humanitas, Bucureşti 2004, p. 308. Chiar simplitatea luminii dumnezeişti văzute arată că ea *se trăieşte în intensitate, nu în orizontalitatea juxtapusă sau în succesiunea schimbăcioasă a formelor*. E **intensitatea unitară**, dar complexă a Persoanei sau a Persoanelor dumnezeişti unite prin fiinţă.

[180] „*Cuvânt pentru cei ce se liniştesc cu evlavie*" (58), cf. *Filocalia* 7, trad. cit., p. 313.

[181] *Despre numirile dumnezeieşti* I, 2; trad. cit., pp. 135-136.

[182] „*Cuvânt pentru cei ce se liniştesc...*" (59), *ed. cit.*, pp. 314-315.

[183] Folosirea fenomenologiei ca metodă de interpretare a faptului religios se caracterizează prin accentul pus pe „comprehensiunea" faptului religios, care, plecând de la respectarea caracterului specific al acestuia refuză să-l explice prin reducerea sa la orice alt tip de fenomen. Pentru a studia faptul religios, va fi necesar să legăm elementele materiale ce îl compun de ***intenţia care dă formă*** materialelor respective. În opera lui Fr. Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart 1961, descrie în cercuri concentrice diferitele aspecte ale faptului religios, grupându-le succesiv în sfera ***manifestărilor***, a ***reprezentărilor*** şi a ***trărilor*** religioase, până ajunge la centrul constituit de însuşi „obiectul" religiei: divinitatea în formele ei originare de revelare şi condiţia sa de mister inefabil. Minusul acestei scheme este că prezintă adeseori sacrul ca pe un obiect al atitudinii religioase „anterior" într-un fel, divinităţii. Şi celebrul *Tratat de istorie al religiilor* al lui M. Eliade, constitue o interesantă descriere a structurii şi morfologiei sacrului, plecând de la apariţiile lui obiective, deşi se limitează doar la *hierofanii*. Sintetizând şi sintematizând, fenomenologia va ţine seama de tipul de ***intenţie subiectivă*** caracteristic manifestărilor faptului religios, trăite ca atare de subiect. S-a preluat, de asemenea, termenul de reducţie fenomenologică sau *epoché*, din fenomenologia husserliană. Această *epoché* realizată de fenomenologia religiei îndeplineşte două funcţii: 1) permite fenomenologului să şină seama de existenţa faptului religios ca atare, punând între paranteze orice judecată asupra adevărului şi a valorii sale, 2) îi permite o apropiere imediată în analiza faptului religios.

Reducţia eidetică, ***adică acea căutare a esenţei, a*** eidos***-ului unui fenomen*** obţinut prin compararea manifestărilor sale, este prezentată remarcabil de J. Martin Velasco, *Introducere în fenomenologia religiilor*, traducere de Cristian Bădiliţă, Editura Polirom, Iaşi 1997: „Orice fapt cu adevărat uman – prin urmare şi faptul religios – constitue o structură semnificativă, adică un ansamblu de elemente materiale şi purtătoare ale unei semnificaţii sau intenţii umane specifice... ***Orice fenomen e constituit de o*** **noesis** ***sau aspectul intenţional şi de o*** **noema** ***sau aspectul obiectiv***, evidenţiat şi determinat de intenţia subiectivă... Legătura dintre aspectele materiale aşe unui fapt sau ale unei realităţi şi intenţia specifică a subiectului oferă semnificaţia acestui fapt" (p.

configurează în înţelegerea ei potrivit cu ceea ce-I comunică Duhul Sfânt. Pentru ca să cunoască şi să transmită ceea ce-I comunică Duhul, mintea se foloseşte de imaginaţie. Căci ***imaginaţia dă formă celor mai presus de formă.*** Dar Duhul o ajută în această adaptare a imaginaţiei la cele ce I le comunică.[184] Deci există o imaginaţie (virtuală) sau o putere care conduce imaginaţia omenească spre înţelegerea şi transmiterea celor communicate de Duhul. Imaginaţia virtulă dumnezeiască lucrează asupra imaginaţiei omeneşti. Ultima e imprimată de prima. Ele nu mai sunt despărţite, ci prima ia loc şi se actualizează în ultima, arătându-se întipărită de ea. Ideea şi expresia de întipărire o foloseşte Sf. Maxim Mărturisitorul, care vorbeşte de întipărirea voii dumnezieşti a lui Hristos în voia omenească.

Pentru a primi cele dumnezieşti, Varlaam spunând că „***a modelat***" (διαπλάσας) - arătând că se referă la imaginaţie, proorocii au pătimit un extaz inferior înţelegerii şi vederile lor sunt în chip trupesc şi prodese de imaginaţie. Pentru a demonstra că vederea întipărită nu e ceva închipuit (plăsmuit), Sfântul Grigorie Palama se ajută de un text areopagit unde fiinţele cereşti „*modelându-se pe ele însele în chip inteligibil spre imitarea lui Dumnezeu*",[185] arată că există şi **întipăriri inteligibile** (τύπους νοητούς), iar vederile proorocilor sunt asemenea cu ale îngerilor şi mai presus de mintea noastră.[186]

Întipăririle lui Dumnezeu* (τοὺς τοῦ θεοῦ τύπους), *au şi un caracter de „tip" sau de „model" şi se manifestă în anumite stări şi tendinţe spirituale ale sufletului. Astfel, proorocii sunt „modelaţi" şi „întipăriţi" şi „îşi preschimbă chipul lor spiritual spre o înfăţişare de formă dumnezeiască": „*Căci inima curată este aceea care îşi înfăţişează mintea lui Dumnezeu fără nicio formă* (ἀνείδεον) *şi pregătită spre a se imprima în ea întipăririle (modelele) lui Dumnezeu, prin care obişnuieşte El să se facă arătat.*"[187]

Chiar şi duhul din noi se modelează (πλάττεσθαι) de către Dumnezeu (Zaharia 12, 1). Moise, petrecând patruzeci de zile şi nopţi sub întuneric, în viaţa aceea fără formă, a văzut forme sau întipăriri dumnezeieşti: „Le vei face toate după forma (κατὰ τὸν τύπον) arătată ţie în munte" (Ieş. 25, 40). ***Viaţa fără formă se conciliază cu întipăririle dumnezeişti în ea.*** Deşi în minte se imprimă forma cortului, după care se face cortul văzut, totuşi mintea nu ia şi nu primeşte în sine o formă materială. Căci forma acestui cort este Însuşi Ipostasul Cuvântului. Varlaam nu recunoaşte nici o deosebire între lucrurile sensibile şi produsele fanteziei şi între formele/întipăririle inteligibile şi dumnezeieşti (νοητῶν καὶ θείων τύπος).

---

39), „Faptul religios nu este un fenomen fixat o dată pentru totdeauna; el are o istorie concretă, de-a lungul căreia se consatituie ca atare. <<**Orice *phainomenon* este în acelaşi timp *genomenon***>>, va spune Pettazzoni. Apariţia sa presupune un proces de formare... Într-adevăr, caracterul dinamic al faptului face ca structura lui să nu poată fi înţeleasă ca o simplă relaţie stabilă de elemente date, ci ca o adevărată ***entelecheia***,deci ca o lege internă a acestei dezvoltări. La o concluzie similară ajungem dacă avem în vedere aspectul intenţional al fenomenului ce se constitue ca un ***proces de încarnare a unei intenţii*** într-un corp expresiv" (p.40), „**Geneza intenţiei** aflate în atenţia fenomenologiei nu confundă, desigur, cu explicarea empirică..., ci se referă la <<forma în care intenţia constitutivă şi trăită utilizează relaţia cu lumea pentru a o face purtătoarea unei anumite semnificaţii>>(H. Duméry, *Critique et religion*, Paris 1957, pp. 165)... e necesar să urmărim procesul prin care ***intenţia de relaţionare cu Misterul s-a încarnat*** într-un anumit anumit număr de realităţi mundane şi de acte mundane, ca mediu de expresie a acestei intenţii constitutive" (p.41).

[184] *Ibidem*, pp. 314-315, n. 532 şi 534.

[185] "*Despre ierarhia cerească*" IV 2: "***modelându-se pe ele însele în chip inteligibil*** spre imitarea lui Dumnezeu şi lucrând în mod mai presus de lume spre asemănarea lor cu Dumnezeu şi dorind să dea o **formă înţelegerii** lor au, cum se cuvine, comunicările cu Dumnezeu lipsite de glas."; cf., Dionisie Areopagitul, *op. cit.*, p. 21.

[186] „*Cuvânt pentru cei ce se liniştesc...*" (60-61), *ed. cit.*, pp. 315-316. Varlaam socotea că orice modelare sau întipărire se face într-o materie sensibilă. El nu admitea că se poate produce şi o întipărire a ceva dumnezeiesc în înţelegere, fără să o coboare pe aceasta la vederi sensibile. Şi îngerii, fiinţe netrupeşti, se întipăresc de bunătăţile dumnezeieşti, trăindu-le în ei după modelul dumnezeiesc.

[187] *Ibidem*, p. 317. Textul e luat din Marcu Pustnicul, *Capete despre Trezvie* 24. Vezi şi Maxim Mărturisitorul, *Capete teologice*, II, 82; *Filocalia 2*, Humanitas 2004, p. 2005.

4. ”SFÂRȘITUL TEOLOGIEI” ȘI GRAMATICA TRADIȚIEI.

Receptarea polifonică a revelației divine în postmodernitate

Introducere.

A spune că nu mai pot fi „părinți” înseamna a sugera că Duhul Sfânt a părăsit Biserica. Sintagma neopatristică „*Înapoi la Părinți!*” presupunea o **interpretare creativă a experienței acestora.** Există încă o tendință de a repeta aproape literal, ceea ce au spus sau scris Sfinții Părinții. Avem de-a face cu așa-numitul ***„fundamentalism patristic”***, asemănător fundamentalismului biblic protestant. Ne comportăm arheologic sau encomiastic muzeal față de Părinți încercând să-i conservăm. Avem însă nevoie de o "inculturare" actuală a Sfinților Părinți, de a-i face contemporani cu noi. Izolarea Sfinților Părinți de cultura contemporană amenință să sufoce mesajul patristic, mergând până la pericolul de a-i anula și a-i face irelevanți pe Sfinții Părinți. Pentru a corecta acest lucru, trebuie să-i luăm pe Sfinții Părinți ca ghizi. În acest caz, trebuie să interpretăm creativ ceea ce Sfinții Părinți au spus pentru timpul nostru, urmând, în acest sens modelul teologic al ***„Tradiției patristice în modernitate”***, indicat de gândirea creatoare a părintelui Dumitru Stăniloae. Proiectul unei sinteze neopatristice este înțeles de părintele Stăniloae ca renaștere neopalamită a spiritualității filocalice. *Theosis*-ul (termen nescripturistic ca și cel de „homoousios”) sau îndumnezeirea prin participare la energiile necreate reprezenta în sine o sinteză neoptristică bizantină, continuare a definițiilor sinodului șase ecumenic (cele două voințe și două energii ale lui Hristos) și răspuns circular antropologic la *homoousios*-ul trinitar atanasian. Îndumnezeirea trăită continuă în Biserică, reprezintă, astfel, sensul apelului dublu la Sfinții Părinți ca învățători (*doctores*) și martori (*testes*) ai Adevărului printr-o „teologie a faptelor” propedeutică în care „logica” extatică a Iubirii poate desface și reducția antropologică din actuala „teologie ne-întrupată”. Sinteza neopatristică nu înseamnă a imita pe Părinți, ci a redescoperi conținutul peren al experienței lor. Teologia secolului XXI, așadar, va continua liniilor desemnate de sinteza neopatristică din secolul trecut. Iradierea revelației împlinite din icoana patristic-teomorfă va lumina și prezența ascunsă pentru omul contemporan a feței strălucitoare a lui Hristos prin Tradiția aceleiași locuiri a Duhului.

4.1. De la ***”adevăr”*** la ***”întâlnirea”*** Adevărului și slujirea rațională (***logiké latreia***) a Lui

Conceptul de postmodernitate s-a impus şi în gândirea teologică. Astfel, George Lindbeck, în lucrarea sa intitulată: *The Nature of Doctrine*,[188] pledează pentru o înţelegere cultural lingvistică a teologiei, vorbind astfel despre coerenţa internă dintre credinţă şi experienţă. În acest context, se poate înţelege de ce profesorul George Pattison, decanul Colegiului „King’s College” din Cambridge, scria despre criza teologiei, folosind, chiar în titlul uneia dintre lucrările sale, expresia „sfârşitul Teologiei”.[189]

---

[188] George A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, Westminster John Knox Press , 1984, (department of Religious Studies and the Divinity School, Yale University). Vezi, în special capitolele: 31. An experiential/expressive model și 32. A cultural-linguistic alternative

[189] George Pattison, *The End of Theology and the Task of Thinking about God*, SCM Press LTD, London, 1998, p. 1. Vezi, Nicolae Moșoiu, ”Hermeneutica ortodoxă ca dezvoltare teologică în Tradiției”, în *Revista Teologica*, nr.2/2009, p.241-278, aici p. 244.

Geniul Ortodoxiei, preciza părintele profesor Ion Bria, constă şi în concepţia despre Tradiţie: „*Este cea mai mare deschidere istorică şi culturală a Bisericii, calea de a depăşi orice constrângere doctrinară, chiar şi «Sola Scriptura», în primul rând prin hermeneutica verticală (mista-gogică) a textului biblic. [...] Biblia şi Tradiţia contribuie astfel la receptarea polifonică a revelaţiei divine*". În continuare se precizează faptul că tradiţia diacronică este transmisă şi dezvoltată prin tradiţia sincronică. Continuitatea Tradiţiei înseamnă deplasarea şi actualizarea ei în diverse contexte misionare, culturale şi sociale.[190]

Potrivit lui Rowan Williams, întâlnirea transformatoare cu Hristos este reînnoită și aprofundată în audierea repetată a poveștii, în cuvinte și în ritualul punerii în scenă. Există mai multă creștere în a suferi/patimi față de Hristos, iar ascultarea poveştii este parte a muncii Duhului lui Hristos care generează acea creștere. "*Ceea ce tradiția canonică narativă a sugerat,* spune el*, este un mod de a predica în care prioritatea înseamnă mai puțin comunicarea principiilor și a interdicțiilor decât* ***aducerea ascultătorului în relația "dramatică" cu subiectul poveştii*** *- oferind ascultătorului o nouă auto-definire determinată de atitudinea lui sau a ei față de Iisus, oferind un loc în povestea în sine, în calitate de beneficiar al iertării și a judecăţii, ca şi cum ar complota cu trădarea lui Iisus şi împărțind puterea Domnului înviat*."[191]

Întâlnirea transformatoare cu Hristos este reînnoită și aprofundată în audierea repetată a poveștii, în cuvinte și în ritualul punerii în scenă: există mai multă creștere în a suferi/patimi față de făptura lui Hristos, iar ascultarea poveştii este parte a muncii Duhului lui Hristos care generează acea creștere. "*În măsura în care anumite caracteristici ale* ***dezvoltării canonului și ale ortodoxiei*** *au lucrat în mod paradoxal împotriva absorbției lui Iisus într-o subiectivitate tematizată religios și într-un sistem de idei , ei au păstrat posibilitatea de a-L predica pe Iisus ca pe o prezență chestionabilă si tranformatoare în din ce în ce mai diverse culturi și perioade, precum și posibilitatea unei* ***dezbateri inteligibile și a unei autocritici în cadrul creștinismului***".[192]

Există tendința de a exclude a priori caracteristicile tradiţionale ale doctrinei. Anumite forme moderne de propoziţionalism, totuşi, încearcă să depăşească acest defect (formule diferite ale aceleaşi doctrine) prin a distinge între ceea ce o doctrină afirmă ontologic şi concepţiile diverse sau formulări în care afirmarea poate fi exprimată. Doctrinele sunt reguli formulate de către lingvist sau logician. Acestea sunt, totuşi, propoziţii secundare, mai degrabă decât propuneri de ordinul întâi şi nu afirmă nimic despre realitatea extra-lingvistică sau extra-umană. Doctrinele *qua doctrine* nu sunt propoziţii de ordinul întâi, reprezintă "*cerinţe intrasistematice mai degrabă decât cerinţe de adevăr ontologic*". O propoziţie de doctrină poate, de asemenea, funcţiona simbolic sau ca o propoziţie de prim ordin.[193]

Având în vedere analogia lingvistică, **se poate distinge între vocabular și gramatică**. Vocabularul este al simbolurilor, conceptelor, ritualurilor, poruncilor. Povestea este în parte foarte variabilă, dar chiar și prin ea există un nucleu relativ fix de elemente lexicale. Acest

---

[190] Pr. Prof. Ion Bria, *Hermeneutica teologică. Noţiuni introductive*, Sibiu, 1999, p. 36. Cf. N. Moşoiu, *art. cit.*, p. 247

[191] Rowan Williams, "Does it make sense to speak of pre-Nicene orthodoxy?", în *The Making of Orthodoxy: Essays in Honour of Henry Chadwick*, Cambridge University Press, 2002, p. 15-16. „In so far as certain features of the development of canon and orthodoxy paradoxically worked *against* the absorption of Jesus into a thematized religious subjectivity and a system of ideas, they preserved the possibility of preaching Jesus as a questioning and converting presence in ever more diverse cultures and periods, and the possibility of intelligible debate and self-criticism within Christianity" (p. 17).

[192] *Ibidem*, p. 17. Din punct de vedere cultural-lingvistic, se va reaminti că o religie este în primul rând un mediu de interpretare complet sau un cadru categorial în care avem anumite tipuri de experiențe și în care se pot face anumite tipuri de afirmații. În cazul creștinismului, cadrul este furnizat de povestirile biblice legate între ele prin anumite moduri specifice (de exemplu, prin Hristos ca centru).

[193] George A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine…*, p. 79-80.

nucleu lexical se găsește în cea mai mare parte în Scripturile canonice și, de asemenea, în tradițiile postbiblice ale limbajului Treimii. În orice caz, aceasta nu este lexiconul, ci mai degrabă gramatica religiei pe care doctrinele bisericii o reflectă în principal. "*Din acest punct de vedere, doctrinele își dobândesc forța din relația lor cu gramatica religiei*". Referindu-se la gramatică, "*doctrina Bisericii este un ghid inevitabil imperfect și adesea înșelător*".[194]

Pentru Lindbeck dificultatea este în a distinge între ceea ce se schimbă și ceea ce rămâne același. Expresivism experiențial care reduce doctrinele la simboluri nondiscursive ce au un set exact opus de dificultăți. In fiecare problema de bază este aceea a constanței și schimbării, unitatea și diversitatea. Pentru el ”*nu există nici o credință o dată pentru totdeauna transmisă sau livrată sfinților. Nici un nucleu sau o esență auto-identică nu persistă de-a lungul secolelor și nu subzistă în cadrul tradițiilor diferite și, de obicei, concurente*”.[195]

Dezvoltarea apare în mod inevitabilă. Totul este în flux. Creștinismul are doar un fel de constanță și unitate reprezentată de continuități istorice:[196] ”*modelele culturale și lingvistice exclud susținerile normativității, persistenței și infailibilității*”.[197] Dar autorul Lindbeck ajunge la concluzia că o teorie care conduce sau domină nu este posibilă doar doctrinar, dar are avantaje față de alte funcții. În primul rând, facând referire la incapacitatea de a evita doctrina, crede că ar fi existat un anumit "creștinism fără credință", practicat de un număr de grupuri, care însă nu este cu adevărat fără credință. După cum observă și el, cei mai mulți protestanți biblici, de exemplu, aderă în practică la Trinitarianismul postbiblic. Apoi, un alt punct care trebuie elaborat este diferența dintre teologie și doctrină, care, susține el, sunt în mod normal corelate.[198]

Distingem, așadar, trei puncte din afirmațiile precedente: imposibilitatea unei comunități religioase fără credință, distincția dintre doctrinele operaționale și oficiale și rolul controversei în articularea doctrinei.

Dacă, cu toate acestea, doctrina este o propoziție cu referire ontologică, doar un singur tip de teorie are șansa de a fi adevărat, deoarece teoriile nu sunt de acord asupra a ceea ce referința ontologică este.[199] Și, astfel, ar fi nevoie de o terminologie mai impersonală: ”...*o abordare cultural - lingvistică este ceea ce voi numi " intratextuală", în timp ce o metodă "extratextuală" este firească pentru cei a căror înțelegere asupra religiei este propozițională sau experimental - expresivă . Acesta din urmă localizează înțelesul religios în afara textului sau a sistemului semiotic, fie în realitățile obiective la care se referă, fie în experiențele pe care le simbolizează , în timp ce pentru cultural - lingviști sensul este imanent. Înțelesul este constituit de catre folosirea unui limbaj specific, mai degrabă decât să fie distinct de el.*

---

[194] *Ibidem*, p. 81. Lindbeck nu crede ca avem de a face numai cu o problemă legată de limbaj, și esența doctrinei e alterată: "religiile sunt ca de limbile/limbajele, ele pot în mod evident să rămână aceleași printre transformările vaste ale afirmării și experienței", "pare aproape de la sine înțeles că permanența și unitatea doctrinelor, în ciuda schimbarii și a formulărilor diverse, este mult mai ușor de explicat dacă acestea sunt comparate cu regulile gramaticale, mai degrabă decât propoziții sau simboluri expresive" (op. cit., p. 84). El îndeamnă spre practica doctrinară: "unele doctrine practice , cum ar fi "dragoste redusă/scazută " în creștinism , sunt considerate a fi necesar necondiționate. Ele fac parte din gramatica indispensabil sau din logica credinței" (p. 85).

[195] *Ibidem*, p. 78.

[196] Acest lucru a fost susținut de Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion: A new Approach to the Religious Traditions of Mankind*, Macmillan Co., 1963.

[197] George A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine…*, p. 79.

[198] *Ibidem*, p. 73-76.

[199] J. Feiner and M. Loehrer (eds.), *Mysterium Salutis* (Einsiedeln: Benz- inger, 1965), pp. 107, 109: Cuvintele cum ar fi, ”obiectiv " și “scop/țel ", pe care autori precum Wiles le folosea pentru a vorbi de continuități (Wiles Maurice The Making of Christian Doctrine [Cambridge: Cambridge University Press, 1967], p. 172-173) , au dezavantajul de a fi trase din limbajul intenționalității conștiente, cu rezultatul că factorul permanent constă pur și simplu în continuarea aceleiași sarcini de a interpreta Scripturile Bisericii, cultul ei și experiența ei de mântuire (*ibid*., p. 181).

Astfel, modul cel mai potrivit de a determina ceea ce "Dumnezeu" simbolizează este, de exemplu, de a examina modul în care cuvântul funcţionează într-o religie şi, prin urmare, modelează realitatea şi experienţa, mai degrabă prin stabilirea în primul rând al înţelesului propoziţiilor sau experenţial şi reinterpretarea sau reformularea sa folosită corespunzător. În acest sens ***descrierea teologică în modul cultural - lingvistic este intrasemiotică sau intratextuală***".[200]

Kathryn Tanner insistă asupra unei garanţii a-istorice a continuităţii printr-un apel în sens Gadamerian la tradiție. Se presupune pur și simplu că anumite texte clasice sau opere de artă au o validitate universală, felul de validitate universală care este necesar pentru a susține controversa istoriei lor eficace, inevitabile, generale.[201]

Siegfried Wiedenhofer consideră că, "*Tradiţiile trebuie să fie analizate nu numai ca sisteme, nici exclusiv ca acte istorice, ci ca fenomene foarte diferenţiate, complexe, interactive, a căror logică trebuie să fie, de asemenea, diferenţială şi complexă, şi, prin urmare, de natură plurală şi deschisă*".[202]

Ar fi necesară, prin urmare, o teorie complexa a tradiției ca să surprindă interpunerea între logică, hermeneutică și pragmatica tradițiilor culturale și religioase.[203] Ce se înțelege prin "structurile (sincronică și diacronică)" ale tradiției pe care o "logică" a tradiției le-ar face transparente și explicabile? Aceste structuri sunt necesare pentru orice tradiție culturală sau religioasă autentică, definesc trăsăturile de bază generice, condițiile lor cvasi-transcendentale. În acest sens Wiedenhofer vorbește, de asemenea, de o logică transcendentală a tradițiilor culturale și religioase, ceea ce înseamnă o logică ce descrie nu conținutul, ci forma tradițiile. În măsura în care tradițiile sunt fenomene istorice care suferă modificări structurale, o logică de acest tip va trebui, de asemenea, să includă structuri diacronice sau de proces. Nu va fi nici hermeneutică de tradiție care nu este legată de o logică: "*Can be no logic of tradition that is not always also a work of hermeneutics of tradition. Conversely, there will be no hermeneutics of tradition that is not also tied to alogic*".[204]

Se utilizată o anumită diviziune între studiile biblice și teologia sistematică, dar această distincție este funcțională nu normativă (*functional, not normative*). Se tinde, mai recent, spre o dialectică între călăuzirea spirituală a exegezei și fundamentul biblic al spiritualității. Teologia biblică este înțeleasă asmenei unui pod între studiul Scripturii și teologia sistematică ("*bridges the between study of Scripture and systematic theology*"). Luând act de noua teză numită "Scripture Project", ca reprezentativă pentru această nouă mișcare, Daniel J. Treier susține că: "*the ultimate interpretive interest of the church is to know* ***God in a holistic sense***",[205] arătând, în felul acesta, calea de urmat, "harta" interpretării teologice a Scripturii.

Alister E. McGrath, profesor de teologie la Universitatea Oxford, care predă teologia istorică și sistematică la Wycliffe Hall, Oxford University, susține că Doctrinele sunt într-adevăr idei, dar ele sunt mai mult decât simple idei. Ei sunt temelia înțelegerii noastră asupra

---

[200] *Ibidem*, p. 114: "theological description in the cultural-inguistic mode is intrasemiotic or intratextual".

[201] Kathryn Tanner „Tradition and Theological Judgment in Light of Postmodern Criticism", în Thorsten Larbig, Siegfried Wiedenhofer (ed.), *Tradition and Traditions: An International Discussion*, LIT Verlag Münster, 2006, p. 239.

[202] Siegfried Wiedenhofer**,** "Tradition-History-Memory. Why Do we Need a Complex Theory of Tradition?" în *Tradition and Traditions: An International Discussion*,… p. 384.

[203] *Ibidem*, p. 385: "*There are good reason for using a model based on (cultural) semiotics as the overarching theoretical framework for a complex theory of tradition. On the one hand, cultural and religious traditions are systems or processes of signs and symbols. They deal essentially with the use, understanding, interpretation, mediation and transmission of meaning-like phenomena*."

[204] *Ibidem*, p. 388.

[205] Daniel J. Treier, *Introducing Theological Interpretation of Scripture: Recovering a Christian practice* (Grand Rapids, MI: BakerAcademic, 2008), pp. 67, 117, 204.

lumii şi locul noastră în cadul ei: ”*Doctrinele nu sunt, totuşi, ceva pe care noi le-am inventat. Acestea reprezintă* ***răspunsul nostru la lucrarea lui Dumnezeu****. Doctrina este o reacţie mentală a omului la lucrarea istorică a lui Dumnezeu. Acesta nu este un fel de speculaţie presupusă despre Dumnezeu sau Hristos. Mai degrabă, este reflecţia raţională asupra morţii şi învierii lui Iisus Hristos, în deplină cunoştinţă de noutatea şi misterul acestui eveniment. Pentru a utiliza o minunată frază de la Pavel, desemnează* ***"slujire raţională" (logiké latreia)*** *a lui Dumnezeu (Romani 12:01)*”.[206]

Doctrina ca ”*adevăr*” se preocupă şi cu menţinerea posibilităţii de ”*a întâlni*” adevărul, pe care tradiţia creştină îl localizează ferm în Iisus Hristos ca sursă a identităţii ei. William Temple a identificat tensiunea dintre aceste concepte ale adevărului în observaţia sa: "*sarcina noastră cu această lume este nu să o explicăm, ci să o transformăm*". Astfel, spune McGrath: ”*Doctrina nu descrie pur şi simplu modul în care lucrurile sunt - deschide posibilitatea de a le modifica. Nu este o reprezentare statică, ci o invitaţie la transformarea dinamică a situaţiei umane. Doctrina este capabilă să efectueze ceea ce semnifică*”.[207]

Privitor la doctrina şi interpretarea Scripturii, teologul englez susţine astfel, că doctrina este sursa primară de reflecţie doctrinară în Biserica creştină: ”*Nu există nici un alt acces la auto-revelarea lui Dumnezeu în Iisus Hristos*”.[208] Doctrina interpretează Scriptura. Există, totuşi, un pericol real că doctrina şi biblia se vor desprinde una de alta, doctrina fiind văzută ca având o existenţă independentă. Aceasta este o înţelegere serios deficitară a naturii doctrinei: ”*Doctrina este o punte de legătură, care încearcă să lege vieţile noastre cu viaţa lui Iisus Hristos. Scopul ei este de a conecta realităţile existenţei noastre cu realităţile existenţei Sale. Ea interpretează povestea* ***noastră*** *în lumina poveştii* ***Lui****. Doctrina poate fi respinsă ca o irelevanţă abstractă dacă scopul şi locul ei sunt înţelese greşit. Pildele lui Iisus fac, de asemenea, declaraţii doctrinare, sub forma poveştilor. O poveste este spusă, iar doctrina este explicată. Ceea ce ar putea fi văzut ca abstract şi ireal (doctrina), este dovedit a fi întemeiat în evenimentele concrete ale existenţei umane*”.[209]

Doctrina presupune existenţa Bisericii. Este astfel un ***fenomen "interior"***, reflectând o viaţă nouă prin Hristos. Acest lucru ne permite să facem o distincţie importantă între "doctrină" şi "teologie". *”«Doctrina» implică o referire la ideile unei comunităţi, ai cărei membrii le valorifică şi sunt dedicaţi acestora. «Teologia» se referă la punctele de vedere ale indivizilor, nu neapărat în această comunitate sau tradiţie*”.[210] Doctrina are un "caracter reprezentativ" şi presupune un "simţ de angajament la o comunitate": "*Doctrina este o activitate, un proces de transmitere a înţelepciunii colective a comunităţii cu privire experienţa lui Iisus Hristos*".[211]

Andrew Louth îl aseamănă pe părintele Stăniloae cu G. Florovsky: „*Like Fr. Georges Florovsky – and about the same time – this led Stăniloae to turn back to* ***the springs*** *of Orthodox theology:* ***the Greek Fathers***”.[212] În cele doisprezece volume ale Filocaliei (1946-1991) părintele Stăniloae suplimentează textul original al Filocaliei adăugând propriile

---

[206] Alister E. McGrath, *The Genesis of Doctrine: A study in the Foundations of Doctrinal Criticism* (Oxford: Blackwell, 1990), p. 240-241.

[207] *Ibidem*, p. 244. "Tradiţia este, atunci, reflecţia istorică corporativă asupra Scripturii, nu o sursă de revelaţie în plus faţă de Scriptură. Este un proces de reflecţie responsabilă şi obedientă asupra înţelesului Scripturii pentru comunitatea de credinţă" (*Ib.*, p. 247).

[208] *Ibidem*, p. 248.

[209] *Ibid*., p. 255.

[210] *Ibid*., p. 267.

[211] *Ibid*., p. 286.

[212] Andrew Louth, „**The Orthodox Dogmatic Theology of Dumitru Stăniloae**”, în *Modern Theology*, 13, no. 2 (April 1997), pp. 253-267, retipărit în Lucian Turcescu (ed.), *Dumitru Stăniloae: Tradition and Modernity in Theology*, Center for Romanian Studies, Iaşi 2002, pp. 53-70, aici p. 54-55: ”*For Fr. Dumitru had a deeplay practical understanding of* ***the role of the theologian****, who is to interpret the times for the benefit of his fellow-Cristians*”.

introduceri şi comentarii. Acest lucru, spune Louth, „*is significant for Fr. Dumitru's* ***conception of the renewal of Orthodox theology*** *in the modern world. The Philokalia itself suggest a particular approach to theology*."[213]

O schimbare radicală a voinţei şi a inimii nu informaţie pentru minte, propune cunoaşterea filocalică: „*The Philokalia is an itinerary through the desert and emptinesses of life, especially of modern life, a vivifyind and fadeless presence*".[214] Astfel, spune A. Louth, „*To retorn to the Greek Fathers in such a spirit is more than an academic «return to the sources», it is the recovery of an understanding of theology that seeks to set men and women on the road to an openness to God and experience of his healing grace: it is* ***a theology that is both spiritual and pastoral***".[215]

4.2. Tripticul logicii eclesiale. *Phronema Ekklesias* într-o spirală hermeneutică: Revelaţie-Scriptură-Tradiţie într-o interioritate reciprocă (*perichoresis*)

În concepţia teologică a părintelui Dumitru Stăniloae, Sfânta Tradiţie reprezintă permanentizarea dialogului Bisericii cu Hristos. ***Scriptura are un dinamism intrinsec, iar Tradiţia actualizează acest dinamism al Scripturii fără să-l altereze***, fiind ea însăşi a aplicare şi o aprofundare continuă a conţinutului ei, întrucât mereu se progresează în experienţa şi înţelegea ei. ***Tradiţia sau identitatea cunoaşterii lui Hristos stă în experienţa continuă, aceeaşi şi mereu nouă a iubirii Lui*** mai presus de cunoştiinţă, concomitentă cu experienţa iubirii între toţi credincioşii (sfinţii), adică în Biserică. În acest mod înţelege părintele Dumitru Stăniloae **raportul între permanentizarea Revelaţiei încheiate în Hristos şi noutatea ei continuă, manifestată prin Tradiţie**, a cărei bază e dată de Apostoli. Ce aduce atunci nou Tradiţia, dacă ea nu este o continuare a Revelaţiei? "*Duhul Sfânt este la lucru. El e Cel ce, între altele, face actuală Revelaţia. Revelaţia este în acelaşi timp misterios închisă şi deschisă, ea vine la noi prin transmitere*".[216]

Dacă Scriptura nu ar intenţiona să-l treacă pe Hristos în viaţa oamenilor, n-ar avea nevoie de completarea prin Tradiţie. Tradiţia e permenetizarea transmiterii Aceluiaşi Hristos revelat întreg – adică întrupat, răstignit şi înviat – în Biserică, adică comunicarea permanentă a stării finale dinamice la care a ajuns Dumnezeu prin revelaţie în apropierea Lui de oameni. Fără ea, Scriptura sau Revelaţia nu-şi actualizează toată eficienţa ei sau eficienţa ei continuă. Scriptura, fără explicarea liturgică şi fără aplicarea ei în Liturghie şi în celelalte Taine, se usucă, se desfigurează. Tradiţia este în esenţă o "*anamneză pneumatică*", atât invocare a Duhului lui Hristos (epicleză în sensul larg), cât şi primirea Duhului Sfânt. **Dezvoltarea Tradiţiei**, mărturiseşte Vincenţiu de Lerin, nu înseamnă schimbarea ei, ci **"*o amplificare în ea însăşi*".**[217]

---

[213] *Ibidem*, p. 55.

[214] *The Philokalia. The Complet Text, Compiled by St. Nikodemos of the Holy Mountain and Makarios of Corinth*, translated from the Greek and edited by G.E.H. Palmer, Philip Sherrard and Kallistos Ware, London and Boston: Faber and Faber, vol I 1979, pp. 13-14.

[215] A. Louth, *art. cit*., p. 55.

[216] Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, EIBMBOR, Bucureşti 1996, p. 44. Potrivit lui Rene Voeltzel, citat de părintele Stăniloae, "*una dintre cele mai mari erori comise de Biserică e eroarea absurdă de a fi declarat în mod arbitrar* ***Revelaţia închisă***".

[217] *Ibidem,* p. 45-47. Tradiţia are deci două sensuri: 1. totalitatea modurilor de trecere a lui Hristos în viaţa umană sub forma Bisericii şi a tuturor lucrărilor Lui de sfinţire şi propovăduire; 2. transmiterea acestor modalităţi de la o generaţie la generaţie. "*În esenţă, Tradiţia este neîntreruperea vieţii dumnezeieşti, permanenta prezenţă a Sfântului Duh*" (G. Florovsky, "Sfântul Grigorie Palama şi Tradiţia Sfinţilor Părinţi", în *Biblie, Biserică,*

Până nu demult protestanții ***identificau Revelația cu inspirația***, cu alcătuirea Sfintei Scripturi (singurul depozit al Revelației), astăzi există o înțelegere pentru ***natura organică*** a legăturii dintre Scriptură și Tradiție. O. Cullman face o distincție între **revelație** (Tradiția Bisericii) și **criteriul revelației** (Tradiția Apostolică): revelația Cuvântului lui Dumnezeu continuă în Biserică, dar ea nu va mai fi o normă, un criteriu, cum e Revelația conferită Apostolilor. Biserica e numai continuarea perioadei lui Iisus și a Apostolilor (el va face o distincție dintre perioada apostolică și Biserică). În Tradiția Bisericii, crede Cullman, intră un element uman mai dezvoltat decât în Tradiția Apostolică.[218]

Potrivit lui Filaret al Moscovei, citat de părintele Stăniloae, "*Tradiția nu cuprinde învățături care nu se cuprinde în Scriptură*". Se combate astfel ideea aparută la o parte din teologii ortodocși comform căreia, "Sfântul Duh crează prin conștiința Bisericii, aplicată interpretării Scripturii, ***o Tradiție egală în valoare cu Revelația depozitată în Scriptură,*** care e opera aceluiași Duh Sfânt"[219] (de altfel o aserțiune pur catolică susținută inițial de Mohler în contrapondere cu ideea lui O. Cullmann potrivit căreia *Tradiția e inferioară Revelației*).

Tradiția poate fi definită sub trei aspecte: în **sens larg** își are originea în Revelația lui Dumnezeu în Hristos (Sfânta Scriptură e "*una din formele*" acestei Tradiții); în **sens restrâns** rămâne nescrisă în Sfânta Scriptură (e o altă formă a acestei Tradiții, care nu e decât Revelația comunicată) și **Tradiția ca proces**, legată de harul Sfintelor Taine si de succesiunea apostolică a ierarhiei (structura haric-ierarhică a Bisericii).[220] Accentul e pus pe harul Sfintelor Taine în procesul de transmitere a Tradiției.

În studiul lui teologului rus Vedernicov[221] părintele Stăniloae găsește lămurite corect toate problemele legate de Trafiție. Tradiția Apostolică are o "***unitate organică***" ce poate fi numită "***Trupul viu al adevarului revelat***". Tradiția în sens larg a fost anterioară Sfintei Scripturi (Biserica în perioada inițială a trăit fără Noul Testament). Tradiția de după fixarea canonului Bisericii, reprezintă Regula credinței (***cuvântul prescurtat*** / *verbum breviatum* la Chiril și ***lumina ascunsă a dogmelor*** pentru Origen). Obiectul transmiterii și păstrării nu e învățătura despre Taine, ci **FIINȚA TAINELOR. Tradiția Apostolică e un *esse*, o realitate, abia apoi vorbirea despre acest esse.** Potrivit teologului luteran Edmund Schlink[222] Tainele Bisericii Ortodoxe au o "structură doxologică", fiind în același timp o învățătură de credință și slăvire a lui Dumnezeu ***("învațătură doxologică",*** *doxa* înseamnă și *opinie* și *mărire*). Sfântul Vasile cel Mare afirmă ***prioritatea gnoseologică a tradiției liturgice în raport cu învățătura***. Tradiția e transmiterea harului și sfințeniei e viața harică a Bisericii sălășluirea veșnică a Duhului în Biserică. Iar Atenagora al Eleii consideră și el ***Tradiția creștină ca fiind duhul și viața unei persoane,*** este Hristos viața, lumina, harul și adevărul: "*Prima caracteristică a tainei Tradiției creștine e viața Dumnezeu-Omului și învățătura Lui orală. A doua este continuarea acestei vieți în viața Apostolilor și al altor membrii ai Bisericii și transmiterea orală a cuvintelor lui Hristso. A treia este expunerea scrisă a vieții și cuvintelor lui Hristos. A patra este tâlcuirea și aplicarea vieții și cuvintelor lui Hristos în Biserică*".[223]

Tradiție. O perspectivă ortodoxă, traducere și prefață de Radu Teodorescu, studiu introductiv de Mihai Himcinschi, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2005, p. 197).

[218] Dumitru Stăniloae, "Sfânta Tradiție. Definirea noțiunii și întinderii ei", *Ortodoxia,* nr. 1, 1964, p. 51-52.

[219] *Ibidem*, p. 58. Extrem de interesante sunt și oscilațiile lui Meyendorff în privința Tradiției, descoperite de părintele Stăniloae. După Meyendorff, **Criteriul este Duhul** (*Bible and Tradition in the Ortodox Church*, în "The Student World", Geneva, vol. LI (1958), nr. 1, p. 40). Criteriul prin care Biserica defineste limitele adevarului revelatiei. Atunci se întreabă părintele Stăniloae, de ce ar mai fi fost dată și Sfânta Scriptură dacă ar ajunge criteriul intern al Duhului Sfânt. Însă, ***Duhul călăuzește numai, El nu exclude criteriul extern, obiectiv***.

[220] *Ibidem,* p. 61-62.

[221] A. Vedernicov, "Problema Tradiției în teologia ortodoxă", în *Jurnal Moscovscoi Patriarhii,* 1961, nr. 9.

[222] Edmund Schlink, *Însemnătatea tradițiilor răsăritene și apusene pentru creștinism*, apud D. Stăniloae, art. cit., p. 66-67.

[223] *Ibidem,* p. 69-70. Pătrunderea creștinului în cunoașterea adevărului revelat se face prin trăirea acestuia în Sfintele Taine, ceea ce îi conferă un *caracter sacramental* de *inițiere tainică* (mistagogie). De aceea adevărurile

În concluzie[224], părintele Staniloae face din nou referire la sintagma utilizată de către unii teologi ortodocși potrivit căreia: *Tradiția e conștiința de sine a Bisericii și atât*. Neajunsul constă în a considera Sfânta Tradiție fie sub nivelul Revelației (în protestantism), fie egală ori chiar superioară Revelației (în catolicism). Revelația, Scriptura și Tradiția reprezintă elementele tainei celei una și întregi a lui Hristos și nu se separă:

a. **Revelatia e identică cu lucrarea Sa mântuitoare**, e tocmai "*pneumatizarea trăirii în adevarul și realitatea în care au trăit pentru prima dată Apostolii prin Revelație*".

b. **Tradiția ne face contemporani cu Hristos**, nu ne asigură numai legătura orizontală cu trecutul, ci și un eveniment vertical al legăturii cu Hristos. Sfînta Scriptură fără Tradiție ar rămâne închisă în trecut. Așadar, Tradiția nu e opera Bisericii, ci reprezintă totalitatea formelor de angajare umana, ca răspuns la chemarea lui Dumnezeu, ultimul efect al Revelației.

c. **Biserica e Revelația concretizată uman, ultima împlinire a Revelației**. Revelația produce Biserica, dar Revelația continuă să se dezvolte în Biserică. Biserica nu începe după ce se sfârșește Revelația (Cullman), ci e un "*act al Revelației care continua în ea*". Rolul Bisericii apare mai considerabil în modelarea formei mărturisitoare, sacramantal-ierarhice și doxologice a Revelației păstrată prin Tradiție.

Potrivit teologului român, "*Biserica e și opera revelației, dar și vasul în care se revarsă și se păstrează Revelația*". Dacă comparăm, spune el, "*Biserica cu scheletul și carnea trupului, Scriptura cu plămanii, Tradiția cu inima ce bate continuu*", sesizăm raportul de **interioritate reciprocă**, ele aflându-se într-o ***perihoreză*** care nu le separă, dar nici nu le confundă. Circuitul acesta între Biserică, Scriptură și Tradiție, susținut prin Liturghie, face ca întrebarea care s-a pus continuu în Apus: care este normă pentru cealaltă? să devină derizorie. Sfântul Duh, prin care Biserica înțelege adevărul, e duhul prin care se roagă. Scriptura devine vie prin rugăciune.[225]

4.3. "Revelația continuă" ca permanentizare a aceleiași revelații (diferența între revelația-act și revelația-conținut). Operă a Duhului ce constă în esență nu în a adăuga ceva la revelație, ci a o reîmprospăta (*theoria* și *theosis*)

Potrivit părintelui Stăniloae obiectul Revelatiei îl reprezintă "*deplina **clădire a formei esențiale a Bisericii** ca mijloc al mântuirii în Hristos… Astfel, desfășurarea **Revelației ca act** și clădirea formei esențiale a Bisericii merg împreună până la capăt*".[226] Biserica reprezintă partea finală a Revelației, plinirea ei. Se observă, în același timp, o îmbinare între **Revelația ca chemare** (adresată de Dumnezeu Bisericii) și **Revelația ca răspuns**. După moartea Apostolilor chemarea a rămas în forma Scripturii, iar răspunsul în forma Tradiției. De unde vine totuși această ispită, aproape de a confunda călăuzirea Bisericii în cursul istoric cu actul Revelației? Răspunsul teologului român comportă două aspecte: a) adesea ***teologii consideră călăuzirea Bisericii prin Sfântul Duh aproape ca o Revelație continuă*** și b) chemarea și răspunsul continuă, dar continuarea nu se mai numește Revelație, deși evenimentul este

---

de credință se numesc *taine* și tainele la rândul lor sunt adevăruri de credință. Astfel, potrivit Sfântului Sofronie al Ierusalimului (sec. VII) "***Tradiția Tainelor** s-a păstrat **neschimbată** așa cum a fost predată de Domnul nostru Iisus Hristos*" (PG LXXXVII, col. 398).

[224] *Ibid.*, p. 76-79.

[225] Dumitru Stăniloae, "Sfânta Tradiție. Definirea noțiunii și întinderii ei", *Ortodoxia,* nr. 1, 1964, pp. 90, 94 și 99.

[226] *Ibidem,* p. 82.

continuu același. Duhul nu adaugă ceva la Revelație, ci o reîmprospătează pe aceasta neîncetat: ”*Astfel,* spune părintele Stăniloae, ***se retrăiește Revelația întreagă, ca chemare-răspuns*** *în Biserică până la sfârșitul veacurilor*”.[227]

Revelația ca un fapt, ca un conținut și ca un izvor infinit care hrănește trăirea în Dumnezeu nu poate fi epuizată într-o singură formă de expresie. ***Revelația ca conținut nu e decât lucrarea (energeia) mântuitoare a lui Dumnezeu în continuu*** peste timpuri, e un tot organic, din care face parte Biserica, Scriptura și Tradiția. Prin urmare, ”*însușirea deplină a Revelației*” are loc în ziua Cincizecimii și coincide cu ”*realizarea formei depline a Bisericii*”. Însă, această însușire deplină a Revelației nu e act intelectual, ci de creștere în Hristos: ”***Revelația nu e numai o simplă comunicare de învățătură, ci o stare continuă, nouă,*** *a umanității asumate de Fiul”*.[228] Iată cât de mult se doebește în conținut concepția ortodoxă de teza catolică (Mohler) conform, căreia *Tradiția este Biserica însăși în desfășurarea ei* în istorie sau conștiința Bisericii, transformă istoria Bisericii aproape într-o *revelație continuă*.[229]

Prin anii ”70 începuse să se accentueze în exegeza din Occident foarte mult ***caracterul profetic al Revelatiei***, în strânsă legătură cu dezvoltarea unei teologii a speranței, a eshatologiei. Dar această tendință nesocotea faptul că Revelația e și un șir de daruri acordate celor ce cred, încă în viața aceasta, nu numai un șir de făgăduințe pentru viitor.

Însă, pe de o parte, Revelația Vechiului Testament proiectează făgăduințele Sale până la sfârșitul eshatologic al istoriei, arcul ei profetic cuprinde toată istoria. În acest sens, Vechiul Testament își păstrează mereu actualitatea. Pe de altă parte, Hristos este fără îndoială și prooroc, dar în El se și împlinesc proorociile. El este un **Prooroc permanent**. În concluzie, afirmă părintele Stăniloae: ”*Biserica Ortodoxă păstrează cumpăna între cele două laturi ale Revelației Noului Testament,* ***nu golește Tainele de conținut,*** *nu le consideră ca* ***semne ale unor simple promisiuni****, ci învață că prin Taine primim o arvună a vieții lui Hristos, primim harul Lui sau pe Duhul Lui cel Sfânt*”.[230] Această funcție de împlinire prezentă și făgăduință pentru viitor o au și *tipurile* Revelației Noului Testament.

Apoi, în “Teologia speranței” viața pământească a creștinului e un șir de “exoduri” prin speranță. Dar Exodurile evreilor se fac în vederea unor întoarceri (nu au loc legăminte noi, ci reînvierea celor vechi). În Noul Testament, însă, **”actul întoarcerii e și un act de înaintare”.**[231] Întoarcerea este astfel, nu numai la starea originară ci și la Hristos: a) întoarcerea e, în același timp, o înaintare, sau înaintarea este și o întoarcere (o întoarcere a naturii umane la ea însăși și o înaintare în ea); b) omul poate cădea din veacul viitor în veacul acesta. Ridicarea din nou în veacul viitor este și o întoarcere, dar o ***“întoarcere în viitor”***[232] (chiar o întoarcere la un moment mai înaintat al veacului viitor), întoarcerea fiind și o înaintare a stării spirituale în ea însăși, înscrie ***linia unei spirale***, înaintare în jurul lui Dumnezeu (Dionisie, Brâncuși).

Hristos, realizând în sine Revelația integrală a lui Dumnezeu sau a iubirii Lui, rămâne în legătură **ontologică și dinamică** cu umanitatea, cu Biserica, prin Tradiție. Tradiția reprezintă, astfel, transmiterea interioară a lui Hristos, o ***Cincizecime continuă***, înțeleasă ca o coborâre a Duhului Sfânt și ca o transmitere a cuvântului și a Tainelor în același timp: ”***Actul***

---

[227] *Ibid.*, p. 83-84. Biserica trăiește în continuare ca Tradiție exact același eveniment vertical, pe care l-a trăit prima dată, ca Revelație, în vremea Apostolilor.

[228] Dumitru Stăniloae, ”Revelația prin acte, cuvinte și imagini”, în *Ortodoxia,* nr. 3, 1968, p. 357.

[229] *Ibid.*, pp. 87, 91, 90 și 99.

[230] Dumitru Stăniloae, ”Revelația ca dar și făgăduință”, în *Ortodoxia,* nr. 2, 1969, pp. 184, 186-187.

[231] *Ibid.,* pp. 189-190. Sfântul Maxim Mărturisitorul spunea, însă, că noi nu ne mai găsim starea noastră originară, decât mergând înainte. Nu e vorba, așadar, nici de o **eternă reîntoarcere** (der ewige Wiederkehr), nici de o **eternă dezvoltare** (o continuă actualizare a virtualităților infinite cuprinse în substanța dinamică a realității imanente - panteism).

[232] *Ibid.*, pp. 191.

orizontal al transmiterii *conține în sine și actul* ***coborârii spirituale*** *a lui Hristos prin Duhul Sfânt, ele formează un singur act*".[233]

Hristos, spune părintele Stăniloae, este într-o **"perfectă și continuă revelație"**.[234] Nu e vorba de o altă revelație, ci de permanentizarea aceleiași revelații, o continuă trăire a aceleiași legături cu Hristos, plenitudinea revelației. Nu s-au produs momente în revelație, El nu vine de dincolo de uman, Hristos e permanent la noi, în maximă apropiere, deci nu e necesar să vină iarăși sau să vină și mai aproape.

Biserica este, pe de o parte, ultima concluzie a revelației, este revelația în eficiența ei deplină, pe de altă parte, ea e ***primitoarea revelației in continuare***, condiția și modul de radiere a revelației până la sfârșitul veacurilor. "*Biserica poartă în sânul ei pe Hristos plinătatea revelației, lucrător prin Duhul. Aceasta nu exclude o anumită transcendență a lui Hristos. Biserica poartă pe Hristos, întrucât* ***Duhul lui Hristos iradiază continuu în ea****. Hristos, revelația deplină, în lucrarea ei permanantă în Biserică prin Duhul, este Tradiția*".[235]

De obicei se face o deosebirea între revelația ca act și revelația ca conținut. Revelația ca conținut este Hristos cel întrupat, înviat, înălțat, e Duhul lui Hristos lucrător în Biserică, e Biserica însăși. "**Hristos e act continuu"**, afirmă părintele Stăniloae și astfel, ***"Tradiția nu e numai conținut rămas al revelației care a încetat ca act".*** Ea este și permanentizarea ascunsă a revelației ca act prin Biserică (acțiunea de daruire-primire neintreruptă). Tradiția este "***revelația trăită continuu de Biserică***" prin practică și memorie vie, ontologică.[236]

4.4. Dezvoltarea doctrinei/Traditiei, o înaintare în ea însăși, nu o ieșire din ea. Plenitudinea revelației retrăită continuu ca îndumnezeire.

Dezvoltarea nu trebuie să însemne **schimbare** (*permutatio*), **adăugare**, ci o **creștere organică** (V. de Lerin). Dezvoltarea Tradiției trebuie să însemne ***"o înaintare în ea însăși, nu o iesire din ea".***[237]

Creștinismul este în primul rând o viață nouă adusă de Hristos, dogmele sunt temeliile sau normele acestei vieți. Biserica Ortodoxa formulează conținutul credinței în dogme în mod dublu: fie prin predica continuă, fie prin proclamare în Sinod. Definirea dogmelor de către Sinoadele ecumenice nu constituie, însă, un caracter esențial și neapărat semnul principal al lor, ci ceva exterior și provocat de cauze istorice. Nu se poate spune că o dată cu încetarea sinoadelor ecumenice s-a pus capăt dezvoltării dogmelor în Biserica Ortodoxă. Această **dezvoltare nu a încetat**, pentru că nu s-au sfârșit nici erorile, dar ***"e numai o definire mai dreaptă, nu o schimbare a conținutului".***[238]

Confesiunile Occidentului au considerat Ortodoxia ca încremenită, ca lipsită de vitalitate creatoare. Dar Biserica nu s-a împietrit, dovadă sunt marii ei teologi precum Sfântul

---

[233] Dumitru Stăniloae, "Caracterul permanent și mobil al Tradiției", în *Studii Teologice*, nr. 3-4, 1973, p. 152-153.
[234] Dumitru Stăniloae, "Concepția ortodoxă despre Tradiție și despre dezvoltarea doctrinei", în *Ortodoxia*, nr. 1, 1975, p. 5.
[235] *Ibidem*, p. 8.
[236] *Ibidem*, p. 8-9. Pe măsură ce spiritualizarea noastră crește, **se înlătură de pe prezența lui Hristos "acoperământul" care-L ascunde**. Dacă pe fața lui Moise stătea un acoperământ, spune părintele Stăniloae, "*pe fața lui Hristos strălucește revelația deplină a lui Dumnezeu și chiar când El este trupește ascuns,* ***revelația aceasta, ca prezență spirituală, iradiază*** *în inimile noastre*". Trecutul se topește, astfel, în prezent (*Ib.*, p. 10-11).
[237] Dumitru Stăniloae, "Sfânta Tradiție. Definirea noțiunii și întinderii ei", în *Ortodoxia*, nr. 1, 1964, p. 101.
[238] Dumitru Stăniloae, "Noțiunea Dogmei", în *Studii Teologice*, nr. 9-10, 1964, pp. 536, 539.

Simeon Noul Teolog, Sfântul Grigorie Palama, Nicolae Cabasila, a căror operă a reprezentat spune părinteleStăniloae ”*o dezvoltare, care, daca nu se poate numi dogmatică, este în orice caz teologică*”. Stabilirea de noi formule dogmatice nu înseamnă introducerea de dogme noi, deoarece **conținutul dogmei e deosebit de formula dogmatică**: ”*Conținutul dogmei este adevărul ce are un **caracter ontologic**, iar formula dogmatică este o **expresie verbală** a acestui adevăr*”.[239]

Biserica a avut dogme și înainte de Sinoadele Ecumenice. Dogmele crestine sunt date în Revelația dumnezeiască.

Sfântul Chiril folosește numirea de dogme pentru învățătura cuprinsă în Simbolul credinței Bisericii din Ierusalim[240], mai vechi decât cel stabilit la Sinodil I ecumenic de la Niceea. De aceea, trebuie să precizăm că, în primul rând, dogmele trebuie întemeiate pe Sfânta Scriptură. Iar în al doilea rând ele constituie “credința” fără de care nu se poate mântui nimeni: a) *credința dogmatică*: accentul cade pe învățătura crezută; b) *credința ca act*: atitudinea receptivă, credința după har, dăruită de Duhul. ***Credința poate primi deci o extensiune*** mai mare sau mai mică, așa precum acest Simbol în puține cuvinte a cuprins toată cunoștința evlaviei Vechiului și Noului Testament. De la extensiunea din Scriptură a trecut la forma concentrată a Simbolului și de la aceasta la forma tot mai extinsă în propovăduirea Bisericii și expunerea teologică. ”*În felul acesta,* spune părintele Stăniloae*, Sfântul Chiril afirmă nu numai că **Biserica avea și înainte de Sinodul ecumenic o credință dogmatică imutabilă, ci și că ea era completă***”.[241]

Termenul *Homousios* reprezintă aportul dogmatic al Sinodului I, prin care fixează un termen nou, ceea ce nu înseamnă că se schimbă dogme vechisau redința veche, care sunt de la început în Biserică, ci tocmai pentru a le salva de răstălmăcirea, de alterarea care s-a ivit. Astfel, precizăriel sinodale asigură păstrarea dogmelor de la început: ”***Nici o dogmă proclamată de un Sinod nu vine sa umple un gol** unde n-a fost nimic, o creație din nimic, ci un plus de precizare care se adaugă, la nevoie, la precizările vechi*”.[242]

Potrivit teologul neopatristic grec, J. Romanides, citat de părintele Stăniloae: «**depozitul» (*parakata thēke*) Tradiției** este ***Cuvântul întrupat (centrul și ființa Tradiției)*** presupune un donator, un dar si un primitor. Hristos e “depozitul” activ, care Se dă pe Sine. Primitorul este omul îndumnezeit ce vede slava sau împărăția lui Dumnezeu. Iar darul acesta văzut, trăit și crezut este revelator și mântuitor în același timp.[243]

Pentru a sesiza dinamismul Tradiției este nevoie de efortul de a o asimila: ”*Conținutul Tradiției este **permanent**, pentru că este întotdeauna nou, **dinamic** pentru ca este infinit. El devine static când nu mai este sesizat și însușit prin viață*”.[244]

---

[239] *Ibidem*, p. 541.

[240] *Cateh*. V, 12, în Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, traducere din limba greacă și note de Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București 2003, p. 78.

[241] D. Stăniloae, ”Noțiunea Dogmei”..., p. 544-546.

[242] *Ibidem*, p. 547-548.

[243] Dumitru Stăniloae, ”Caracterul permanent și mobil al Tradiției”..., p. 151. Vezi Ioannis Romanides, *Dogmatica Patristică Ortodoxă. O expunere concisă*, traduce Dragoș Dâscă, Vasile Bîrzu, Editura Ecclesiast, Sibiu 2010, p. 81: ”*Tezaurul de credință este centrul și puterea formatoare a Sfintei Tradiții care presupune: 1) Dătătorul, 2) Darul, 3) Primitorul, păzitorul și transmițătorul Darului*.” **Distincția epistemologic-soteriologică care există în Tezaur între slava lui Dumnezeu incomprehensibilă și manifestarea sa prin simboluri create**, nu are legătură cu distinția platoniciană între arhetip și imagini (p. 89). În afara Bisericii Tezaurul este ascuns. Sfânta Scriptură rămâne închisă pentru omul trupesc. „*Sfânta Tradiție, adică Tezaurul, nu este ceva diferit de Sfintele Scripturi, de vreme ce este conținut în ele. Totuși nu este identic cu ele, deoarece Tezaurul este identic cu Biserica iar Sfânta Tradiție este identică cu întreaga manifestare a Bisericii. Însă nu există nici o diferență între Tezaurul din Sfintele Scripturi și din Biserică*” (p. 91). Astfel, ”***Centrul Sfintei Tradiții este unirea în Duhul Sfânt** a prietenilor lui Dumnezeu în slava lui Dumnezeu și a Cuvântului Său întrupat*” (p. 95).

[244] D. Stăniloae, ”Caracterul permanent și mobil al Tradiției”..., p. 156.

Teologul luteran S. Kydsgaard[245] susținea că o reînnoire a Tradiției nu poate fi realizată decât prin părăsirea ei și revenirea la Sfânta Scriptură. Această afirmație specifi protestantă îl determină pe Părintele Stăniloae să facă referire la raportul dintre ”o teologie neîntrupată în viața noastră” *versus* ”reînnoirea Tradiției” considerând că: ”*Reînnoirea Tradiției nu e altceva decât redescoperirea prin credință și prin viață a conținutului ei viu care este Hristos răstignit, înviat și înălțat la cer. Este voința de a ne face asemenea acestui Hristos prin viața noastră*”. Așadar, revenirea la adevărata Tradiție originară înseamnă, astfel, **revenirea la plenitudinea ei interioară**: ”***O adevărată reînnoire a Tradiției este în același timp o revenire la Tradiție***”. Interpretarea a ceea ce înseamnă Iisus Hristos pentru noi, ține de actul însuși al transmiterii și reprezintă Revelația ca Tradiție.[246]

Din această înțelegere a tradiției, rezultă o concepție a Bisericii Ortodoxe despre ***”dezvoltarea doctrinei” ca îndumnezeire trăită continuu în Biserică*** (o înaintare în trăire și înțelegere). ”*Tradiția creștină înseamnă, în felul acesta, nu numai o «memorie vie», mereu retăită a Bisericii, ci o transcendere spre ținta eshatologică, o înaintare în transparența realității divine, trăită neîntrerupt în Biserică*”.[247] Exprimarea scolastică despre **neîntrerupta dezvoltare a doctrinei** creștine, asemenea unui organism dintr-o sămânță, manifestă o înțelegere a misterului crestin e sub nivelul exprimării Bisericii primare. În secolul al XIV-lea Sf. Grigorie Palama a vorbit de **o iradiere progresivă a energiilor divine** (o replică atât la revelația continuă cât și la dezvoltarea doctrinei), care reprezintă o altă viziune a raportului lui Dumnezeu cu creația, a pus o nouă bază teologică înțelegerii misterului divin al mântuirii, ceea ce a îndreptățit folosirea unor noi expresii ale acestui mister.[248]

Învățătura de credință rămâne neschimbată așa cum a fost revelată, ea păstrează însă ”*o elasticitate continuă în ce privește forma, exprimarea, definirea*”.[249] Problematica pusă de termenii noi precum ousia, ipostas, enipostaziere, sinergie, etc., e legată de aplicarea unei hermeneutici, în același timp autentică, apostolică și universală, asupra raportului intim dintre cuvânt și Taine.

Tradiția nu e statică, e vie. Biserica trăiește cu aceeași intensitate valorile moștenite de la Apostoli. Însă, spune părintele Stăniloae, ”*numai Tradiția dogmatică a primelor opt secole are caracter normatic de ultimă autoritate. Tradiția teologică mai nouă are numai o autoritate secundară*”.[250] Aceasta nu înseamnă că Biserica Ortodoxă nu trăieste azi la nivelul perioadei apostolice și al celei patristice. Ea trăiește azi același conținut la aceeași intensitate și la fel de nemijlocit. **”Dezvoltarea”** teologică așa cum o înțelege părintele Stăniloae reprezintă **”o continuare organică a spiritului patristic”,** precum cea descoperită la Sfânții Simeon Noul Teolog și Grigorie Palama. Afirmația ultimă ar fi: **“Părinți” pot încă apărea**.[251]

---

[245] S. Skydsgaard, *”Écriture et Tradition, un problème résolue?”* , în *Irénikon*, nr. 4, 1969, p. 448, cf. D. Stăniloae, *art. cit.*, p. 158.

[246] D. Stăniloae, *art. cit.*, pp. 159-160, 162.

[247] D. Stăniloae, ”Concepția ortodoxă despre Tradiție și despre dezvoltarea doctrinei”, în *Ortodoxia*, nr. 1, 1975, p. 11.

[248] *Ibidem*, p. 13.

[249] Dumitru Stăniloae, ”Sfânta Scriptură și Tradiția Apostolică în Mărturisirea Bisericii”, în *Ortodoxia*, nr. 2, 1980, pp. 211 și 219.

[250] Dumitru Stăniloae, ”Sfânta Tradiție. Definirea noțiunii și întinderii ei”, ..., p. 102.

[251] Ibidem, p. 103, 105. ”*În special **autoritatea normativă a Părinților** se explică și rezidă din următoarele motive: a) din faptul că scrisul lor să se acopere perfect cu deciziile dogmatice ale sinoadelor ecumenice; b) din faptul că reprezintă aspectul inițial al formei în care ne-a rămas Tradiția Apostolică; c) din faptul că e absorbită în cultul Bisericii; d) e un bun al Bisericii neîmpărțite de la început. **Prin toate acestea ei sunt «PĂRINȚI»***” (p. 102-103).

În loc de concluzii elaborate putem sintetiza concepția neopatristică a părintelui Stăniloae, referitoare la Sfânta Tradiție și dezvoltarea teologică din interiorul acesteia, prin următoarele idei, ce pot deveni oricând subiecte de studiu aprofundat:

1. **Legătura adevărului cu viața sacramentală –** neîntreruperea vieții dumnezeiești în trupul viu al adevărului revelat.
2. **Mistagogia Patrum** – a cunoaște pe Dumnezeu într-un sens holistic. Lumina ascunsă a dogmelor între plurimorfim patristic și pseudomorfoza doctrinaristă.
3. **Mărturisire în loc de dogma** (cheie, iar nu sistem). Înlăturarea clișeului discriminării rigide dintre "patristică" și "bizantinism".
4. Natura epicletică a gândirii Părinților în sinteza neopatristică - reaprindere creatoare a inspirației, a duhului lor și fidelitate față de Tradiție.
5. **"Părinti" pot încă să apară** – identitatea experienței, asumarea ca *modus vivendi* a mistagogiei patristice. Trăirea tainei și inculturația Sfinților Părinți în timpul nostru (trecutul topit în prezent).

5. RAŢIUNEA EXISTENŢEI PAROHIEI ŞI ARIANISMUL ECLESIAL.
Despre locul laicului în Biserica Ortodoxă

5.1. Împreună-slujirea întregului popor la acţiunea liturgică, euharistică a Bisericii

Cuvântul *liturghie* înseamnă lucrare de obşte, ceva făcut de mai mulţi oameni împreună. De aceea toate rugăciunile din Liturghie sunt la plural. Preotul nu zice: "*Aduc ţie această jertfă, Doamne ...* " ci "*Aducem ţie ...* ". Aceasta înseamnă un singur lucru: **Liturghia este ceva ce săvârşim împreună - preot şi popor**. În timpul Liturghiei aducem toţi jertfă lui Dumnezeu. Nu stăm doar să privim la ceva făcut de preot în altar. Şi nici nu este o jertfire în numele nostru, chiar la cererea noastră ori cu încuviinţarea noastră, în prezenţa noastră. Noi înşine dăruim. Noi jertfim. Noi aducem pâinea şi vinul lui Dumnezeu. Noi ne punem vieţile pe altar, dăruindu-le cu totul lui Dumnezeu.[252]

Spre a putea înţelege rolul laicilor în Biserica Ortodoxă, Anthony M. Coniaris ne propune să trecem în revistă câteva teme principale. Pentru început el subliniază faptul că **nu există o singură preoţie**. Există "preoţia împărătească" a tuturor celor botezaţi, care e preoţia de obşte a tuturor credincioşilor botezaţi şi unşi cu Sfântul Mir. Apoi mai există preoţia aparte a clericilor hirotoniţi. Este păcat că cuvântul laic a ajuns să însemne nespecialist într-un anumit domeniu. Aceasta înseamnă că lucrurile mai importante dintr-un anumit domeniu nu sunt făcute de laici, ci de specialişti. Este o îndepărtare ca de la cer la pământ faţă de înţelesul cuvântului laic în Biserica primară. Provenind din cuvântul grecesc ***laos*****, care înseamnă "popor", el se referă la poporul lui Dumnezeu, Israil, ales şi sfinţit de Însuşi Dumnezeu** ca popor al Său, spre a-I sluji Lui în chip deosebit. Mai târziu, în Noul Legământ, Biserica devine noul Israil, noul popor al lui Dumnezeu – chemat iarăşi de Dumnezeu spre a-I sluji Lui în chip deosebit. **În practica Bisericii Ortodoxe fiecare creştin este hirotonit întru laic sau mirean prin Botez şi Mirungere. Pe când Botezul reface în noi chipul lui Dumnezeu întunecat de păcat, Mirungerea ne dă puterea de a fi creştini, participanţi responsabili la lucrarea Bisericii**. Ea ne hirotoneşte ca să slujim şi să lucrăm pentru Domnul, ca popor al Său în lumea de azi.[253] Deci cuvântul laic sau *laikos* are un înţeles cu totul pozitiv. Moise spunea poporului legământului: "Că eşti poporul sfânt al Domnului Dumnezeului tău şi te-a ales Domnul Dumnezeul tău ca să-I fii poporul Lui ales din toate popoarele de pe pământ" (Deut. 7, 6). Sfântul Pavel numeşte pe toţi creştinii botezaţi "împreună cetăţeni cu sfinţii, şi casnici ai lui Dumnezeu" (Efes. 2, 19). Adresându-se primilor creştini, Sfântul Petru spunea: "Iar voi sunteţi seminţie aleasă, preoţie împărătească, neam sfânt, popor agonisit de Dumnezeu, ca să vestiţi bunătăţile în lume Celui ce v-a chemat din întuneric la minunata Sa lumină; voi care odinioară nu eraţi popor, iar acum sunteţi poporul lui Dumnezeu; voi care odinioară n-aveaţi parte de milă, iar acum sunteţi miluiţi" (I Petru 2, 9-10). Laicii au o înaltă chemare în Biserica Ortodoxă. Chiar dacă aparţin bisericii Sfântului Nicolae sau bisericii Sfântului Gheorghe, Sfântul Petru le spune că sunt rod ales, preoţie împărătească, neam sfânt, norod spre câştigare. Aceasta e identitatea laicului ortodox, acesta este el. După ce i-a definit identitatea, Sfântul Petru dă descrierea lucrării laicului: "să vestiţi bunătăţile celui ce v-a chemat pe voi din întuneric la minunata Sa lumină".

---

[252] Anthony M. Coniaris, *Introducere în credinţa şi viaţa Bisericii Ortodoxe*, Editura Sophia, Bucureşti 2001, p. 46.
[253] *Ibidem*, p. 194.

Locul laicului în Biserica Ortodoxă este evidenţiat în Liturghie. Chiar cuvântul ***leitourgia* însemnă o lucrare comună, de obşte, în care toţi cei prezenţi sunt participanţi activi.** Preotul cheamă poporul să se roage: "Domnului să ne rugăm", "Să plinim rugăciunea noastră Domnului". Deci nu numai preotul sau numai poporul săvârşeşte Liturghia, ci întreaga Biserică, Trupul unic al lui Hristos.[254]

Părintele Schmemann găseşte o minunată ilustrare a împreună-slujirii Liturghiei de către preot şi mireni în cuvântul *Amin*: "Este un cuvânt crucial. Nici o rugăciune, jertfă sau binecuvântare nu se dă vreodată în biserică fără a fi încuviinţată prin *Amin*, care înseamnă, aprobare, acord, participare. Când spun *Amin* unui lucru înseamnă că îl fac să fie al meu, că îmi dau consimţământul pentru el... Iar *Amin* este într-adevăr cuvântul mirenilor din Biserică, înfăţişând funcţia laicilor ca popor al lui Dumnezeu, care primeşte de bună voie şi cu bucurie darul dumnezeiesc, dându-şi consimţământul. Cu adevărat, nu există slujbă sau Liturghie fără *Amin*-ul celor ce au fost rânduiţi să slujească lui Dumnezeu ca obşte, ca Biserică."[255]

Într-o teologie a laicatului în Biserica Ortodoxă trebuie să amintim şi câteva din celelalte căi prin care mirenii sunt părtaşi preoţiei. Când preotul binecuvântează adunarea credincioşilor spunând "Pace tuturor", enoriaşii participă întorcând binecuvântarea cu cuvintele: "Şi duhului tău". Mireanului îi este îngăduit să boteze şi să ducă Împărtăşania bolnavilor în cazuri de urgenţă. În Rusia Sovietică, când preoţii nu puteau duce Sfintele Taine muribunzilor fără aprobarea autorităţilor, laicii strecurau Împărtăşania în spitale în sandwichuri. Când episcopii Bisericii hotărăsc asupra unei doctrine într-un Sinod Ecumenic, hotărârea lor este ratificată şi aprobată de conştiinţa Bisericii, adică de mireni. În cartea sa, Anatomia unei Biserici, Mario Rinvolucri scrie: "În Ortodoxie oamenii din popor sunt socotiţi a fi *defensores fidei* (apărătorii credinţei). Dacă ei nu sunt pregătiţi pentru reunificare printr-un proces treptat de (...) lămurire, reunificarea va rămâne pe hârtie, cel puţin în ce priveşte ţinuturile greceşti."[256] Aceasta arată cât de mult sunt chemaţi mirenii ortodocşi să fie părtaşi preoţiei. Spre a săvârşi lucrarea lui Hristos ei trebuie să colaboreze îndeaproape cu clerul.

Clericul e numit "Părinte" în Biserica Ortodoxă, fiindcă clericii sunt cei prin care ne naştem în Hristos prin botez. Adresarea către un episcop se face cu ,,(Înalt) Preasfinţite Părinte". Episcopii supraveghează viaţa sacramentală şi educaţia creştinilor dintr-o arie geografică cunoscută sub numele de episcopie. Treburile administrative ale parohiilor locale sunt conduse de un consiliu parohial ales de enoriaşi. **Titlul de "Părinte" arată atitudinea credinciosului faţă de rolul preotului: el este îndrumător duhovnicesc**, care trebuie să slujească, să călăuzească, să ocârmuiască, să sfătuiască şi să sfinţească pe creştin în trecerea sa prin această viaţă către veşnicie.[257]

Creştinismul a fost predicat ca o credinţă mântuitoare, iar nu ca un cult mântuitor. În creştinism cultul nu a fost obiect de credinţă, ci rezultatul ei. Pe de altă parte, în creştinism cultul stabileşte realitatea Bisericii. Scopul său nu este sfinţirea individuală a membrilor săi, ci crearea poporului lui Dumnezeu ca Trup al lui Hristos, manifestarea Bisericii ca viaţă nouă în Noul Eon; nu este un scop, ci un mijloc.[258]

Poporul capătă acces în împărăţie lui Dumnezeu prin moartea şi învierea Mîntuitorului, dar Euharistia nu reproduce ori simbolizează aceste evenimente, ci arată eficacitatea lor şi participarea Bisericii la Trupul lui Hristos instituit prin aceste evenimente. Nu este întâmplător faptul că cultul, şi mai precis cultul misteriologic, a stat în centrul vieţii sectelor gnostice, principalul inamic al Bisericii în acea perioadă. Conflictul cu gnosticismul a fost conflictul Bisericii împotriva pericolului dizolvării *kerygmei* ei în mit. Întâi de toate,

---

[254] *Ibidem*, p. 195.
[255] Alexander Schmemann, *Pentru viaţa lumii. Sacramentele şi Ortodoxia*, EIBMBOR, Bucureşti 2001, p. 31.
[256] Anthony M. Coniaris, *Introducere în credinţa şi viaţa Bisericii Ortodoxe*, p. 56.
[257] *Ibidem*, p. 196.
[258] Alexander Schmemann, *Introducere în Teologia Liturgică*, Editura Sophia, Bucureşti 2002, p. 162-163.

trebuie reamintit că dezvoltarea liturgică după Constantin a fost în mod strâns condiţionate de noua situaţie misionară în care Biserica însăşi s-a găsit după reconcilierea ei cu Imperiul. Prima problemă, deloc simplă, cu care s-a confruntat Biserica a fost cea a convertirii şi încreştinării maselor, ca distinctă de problema convertirilor individuale.[259]

În Biserica pre-constantiniană templul ca atare, adică locul în care cultul s-a săvârşit în continuare, nu a jucat niciodată un rol special. Funcţia sa a fost, ca să spunem aşa, instrumentală: simplu loc pentru adunare, pentru *ecclesia*. În centrul credinţei şi conştiinţei comunităţii creştine primare a fost experierea Bisericii ca realitate a Templului viu, actualizat în adunarea euharistică. Astfel, întreaga semnificaţie a lăcaşului care avea loc adunarea (*domus ecclesiae* - termen apărut în numeroase locuri foarte de timpuriu) s-a concentrat în faptul că el făcea posibilă realizarea ori plenitudinea (*pleroma*) Bisericii într-un anumit loc. Ca de multe ori în timpul creştinismului primar, şi ideea de Templu ori lăcaş al Bisericii a fost subordonată ideii de Biserică şi a fost exprimată în categoriile teologiei euharistice.[260]

Adunarea Bisericii, Scriptura, Predicarea, Proscomidia, Anafora şi, în cele din urmă, împărtăşirea: această structură a Euharistiei rămâne neschimbată. Primul nume al Euharistiei - „frângerea pâinii" - a accentuat corelaţia indispensabilă între Liturghie şi adunare, între Euharistie si actualizarea Bisericii ca *ecclesia*, ca adunare. În scrierile Sfinţilor Justin, Irineu, Ignatie şi ale altora, adunarea Bisericii este gândită ca o condiţie necesară şi axiomatică pentru Taină, ca început şi, în acelaşi timp, ca scop final al său. Taina a fost celebrată în folosul poporului, pentru sfinţirea sa, dar a încetat să fie experiată ca actualizare a poporului, ca Biserică. Dar mult mai înainte, o întreagă serie de schimbări rituale (evoluţia Intrării Mici, mutarea Proscomidiei la începutul Liturghiei, intrarea separată a preoţilor etc.) au început să exprime modificarea treptată a înţelegerii Tainei. Nu mai puţin tipică a fost dezvoltarea treptată a explicării Euharistiei ca reprezentare sacramentală (misteriologică) a vieţii lui Hristos, interpretare care a căpătat o largă popularitate în Bizanţ. Acest moment a marcat înlocuirea înţelegerii ecleziologice a Euharistiei prin una simbolică - semnul cel mai sigur al prefacerii misteriologice a pietăţii liturgice. Apariţia unei părţi noi a Euharistiei, adică a Proscomidiei, a fost legată de această prefacere în întregime şi exclusiv simbolică în natura sa, în acest sens „duplicând" Euharistia.[261]

Ideea **împărtăşirii ca act liturgic colectiv** pecetluind frângerea euharistică a pâinii a fost uitată în favoarea ideii că aceasta a fost un **act individual-sfinţitor**, legat de pietatea personală, iar nu de statutul ecleziologii al celui împărtăşit. În practica administrării împărtăşaniei se poate într-adevăr vorbi de o revoluţie deoarece înţelegerea împărtăşirii ca un act individual a ascuns **semnificaţia sa original ecleziologică şi autentic liturgică**. Ideea consacrării ori iniţierii este legată în cel mai profund mod de conceptul de mister. Biserica primară a fost conştientă că este popor al lui Dumnezeu, preoţie împărătească, popor ales, şi nu a aplicat principiul consacrării la intrarea în Biserică ori - cu atât mai puţin - la hirotonirea în diferitele trepte ierarhice. Botezul a fost înţeles ca o renaştere a omului într-o viaţă nouă, dăruită prin Hristos, iar nu ca iniţiere într-un mister, iar **Mirungerea** a păstrat întreg simbolismul ungerii unui rege, adică a **hirotonirii noului botezat pentru o slujire în preoţia împărătească a lui Hristos**. Bineînţeles, acest proces a fost strâns legat de noua experiere a cultului ca taină sfinţitoare, ca mijloc de înălţare pe calea unei iniţieri de la profan la sacru, de la material la spiritual, de la senzual la *noumenal*.[262]

E necesar mai întâi să reamintim că **monahismul a început ca mişcare laică şi cu adevărat particulară**. Nici unul dintre întemeietorii monahismului organizat - Sf. Antonie şi Sf. Pahomie - nu aveau vreun grad al preoţiei; de fapt, amândoi au privit aceasta ca

---

[259] *Ibidem*, p. 165-167.
[260] *Ibidem*, p. 168.
[261] *Ibidem*, p. 186-187.
[262] *Ibidem*, p. 188-189.

incompatibilă cu vocaţia monastică. Monahismul timpuriu trebuie definit ca privat în sensul că el nu a început ca un aşezământ ori instituţie a Bisericii. A fost ceva elementar şi sporadic. A fost doar o plecare din lume şi, de asemenea, într-un oarecare sens, o plecare din viaţa organizată a Bisericii. Trebuie să specificăm încă o dată că această retragere nu a însemnat nici adoptarea unei poziţii de rezistenţă faţă de Biserică, nici un protest împotriva ei. Şi dacă reamintim ecleziocentricitatea cultului creştin primar, semnificaţia sa ca manifestare şi realizare a Bisericii, legătura organică cu ideea de adunare a poporului lui Dumnezeu, atunci devine evident că poziţia liturgică a monahismului în primul, fundamentalul şi determinantul stadiu al dezvoltării sale a fost ceva radical nou. La început monahismul nici măcar nu se gândea pe sine ca o parte specială a Bisericii, deoarece în prima sa formă de exprimare - viaţa eremitică - a fost în cea mai mare parte străin de orice fel de conştiinţă colectivă; pe când în cea de a doua expresie a sa - viaţa chinovială - a fost mult mai înclinat să se considere ca realizare a Bisericii ideale, ca o **reîntoarcere la comunitatea creştină primară, iar nu ca o instituţie specială**. Toate acestea conduc la concluzia că **monahismul nu poate fi înţeles ca o mişcare liturgică**. Noutatea situaţiei sale liturgice constă în faptul că el a fost într-o mare măsură despărţit de cultul comun eclezial, care a rămas întotdeauna singura normă constantă şi axiomatică pentru monahism.[263]

Toate mărturiile monastice timpurii subliniază participarea călugărilor la Euharistie în zilele liturgice obişnuite ale Bisericii: sâmbăta şi duminicii, indicând o subordonare la ritmul euharistie al Bisericii.

Am văzut că iniţial regula a fost participarea călugărilor la Euharistia Bisericii. În acelaşi timp, sunt indicaţii foarte timpurii despre păstrarea Darurilor Sfinte de către eremiţi şi despre împărtăşirea cu ele. „Toţi eremiţii care trăiesc în deşert unde nu este preot, scrie Sfântul Vasile cel Mare, păstrează împărtăşania unde trăiesc şi se cuminecă ei înşişi." Practica păstrării elementelor sfinte acasă şi **practica propriei împărtăşiri** e de asemenea confirmată prin mărturii din Biserica primară şi probabil că nu a fost nimic nou în această practică. Dar motivele în fiecare caz au fost complet diferite. **Împărtăşania individuală în Biserica primară a fost un fel de prelungire în zilele săptămânii a împărtăşaniei duminicale în adunarea euharistică a Bisericii**. Această adunare în Ziua Domnului, sărbătoarea slăvită şi plină de bucurie a poporului lui Dumnezeu, a rămas obligaţia principală şi majoră. Evlavia, rugăciunea şi asceza nu puteau în nici un fel să devină un motiv pentru separarea de adunare. Darurile euharistice şi împărtăşania au fost totuşi condiţiile necesare ale vieţii creştine deoarece „**veninul răilor demoni îi slăbeşte pe călugării care trăiesc în deşert** şi cu nerăbdare ei **aşteaptă sâmbăta şi duminica pentru a merge la izvoarele de apă, adică să primească Trupul şi Sângele Domnului**, ca să poată fi curăţaţi de murdăria celui rău". Dar fără să se observe, primirea împărtăşaniei a fost subordonată evlaviei individuale, aşa că această evlavie a fost nu după mult timp determinată de Euharistie (ca în Biserica primară). În schimb Euharistia a devenit un instrument al evlaviei, un element de asceză, un ajutor în lupta împotriva demonilor etc. Se spune despre **Avva Marcu Egipteanul** că a petrecut treizeci de ani fără ca vreodată să părăsească chilia sa, in mod obişnuit **un preot venea la el să slujească pentru el Jertfa Sfântă**. Aceasta ar fi fost imposibil în pietatea liturgică a Bisericii primare. În acest sens, concepţia despre **Euharistie ca actualizare a Bisericii (ca popor al lui Dumnezeu) si ca sărbătoare eshatologică a împărăţiei nu a fost negată ori disputată**. Accentul s-a mutat pur şi simplu spre împărtăşanie ca act ascetic benefic.[264]

Au fost multe şi uneori foarte diferite moduri de asociere a celor două forme de cult. Importantă e această contopire a tradiţiei liturgice a Bisericii cu o regulă ascetică particulară.

În monahism, primirea împărtăşaniei, deoarece a rămas în centrul vieţii creştine, a fost separată de ritmul Bisericii şi a intrat în ritmul vieţii ascetice individuale. Am menţionat deja

[263] *Ibidem*, p. 192-194.
[264] *Ibidem*, p. 202-204.

exemplele timpurii de împărtășire individuală de către eremiți din Sfintele Daruri păstrate pentru acest scop şi, de asemenea oficierea unor **liturghii private** - dacă se pot numi aşa, în chiliile anahoreţilor care nu doreau să întrerupă singurătatea. O dată cu stabilirea monahismului în oraşe şi dezvoltarea Tipicurilor monahale, ambele practici au dispărut. Dar principiul iniţial a rămas: concepţia împărtăşirii ca îndeletnicire ascetică, ca act individual le gat de nevoile individuale ori de starea spirituală a credinciosului. Importantă e **apariţia ideii de împărtășire frecventă sau rară**, o idee care nu mai era legată de regula de rugăciune a Bisericii, ci de starea spirituală a celui ce primea împărtăşania, de hotărârea duhovnicului său ori de disciplina mănăstirii etc. Ceea ce e cel mai important (pentru istoria Tipicului) e schimbarea locului Euharistiei în întreaga structură a vieţii liturgice. Pe de altă parte, obişnuita celebrare a Euharistiei într-o anumită zi s-a întemeiat pe unitatea organică (în conştiinţa Bisericii primare) dintre **Euharistie şi Adunarea Bisericii** şi deci pe nevoia de a respecta cel puţin un ritm stabilit. In Tipicul monastic conceptul de zi liturgică s-a alterat. În practică, fiecare zi a devenit liturgică.[265]

În adoptarea sa mai târzie de către bisericile parohiale ea a condus la o separare treptată a Liturghiei de adunare, la o înţelegere a acesteia ca un serviciu oficiat de către cler şi care nu cerea în mod necesar participarea tuturor.

5.2. Harismele celor două preoţii. Opoziţia între preoţia funcţională şi preoţia laicatului este de neînchipuit

Biserica, în misiunea ei de născătoare, este o nouă calificare a existenţei. În ciuda fenomenologiei ei, pe care o putem descrie în mod obiectiv şi care, aparent, este identică cu formele vieţii sociale, inima ei "numenală", principiul care o însufleţeşte este *Duhul de-viaţă-făcător*. Ea este, deci, şi instituţie şi eveniment. Cele două dimensiuni sunt interdependente şi complementare. Evenimentul se produce constant, dar în interiorul instituţiei. Orice credincios este "laic", membru viu al poporului lui Dumnezeu, *laos theou*, şi trecerea lui prin a doua naştere şi prin întreita "iniţiere" a Botezului, a Mirungerii şi a Euharistiei. Totul este harismă, slujire pentru zidirea Bisericii (I Cor. 12, 14). Biserica este esenţialmente comunitate sacramentală în care se intră prin Botez, incorporarea deplină făcându-se prin Euharistie. În lăuntrul trupului alcătuit din "mădulare" coordonate, fiecare, pe măsura darului său, este slujitor al tuturor. Orice deviaţie duce la o degenerare: revendicările laicilor pe planul egalitarismului democratic, ca şi clericalismul a cărui putere nu este de natură ecclesială. Fiecare slujire şi fiecare ordine ierarhică se exercită *în* Biserică, niciodată peste sau asupra Bisericii. Orice **opoziţie între preoţia funcţională şi preoţia laicatului este de neînchipuit**, căci toţi creştinii sunt mădulare ale aceluiaşi trup.[266]

Fiecărei funcţii îi corespunde exact darul său şi nici o înlocuire nu este posibilă, un laic fiind inoperant, de pildă, în planul Tainelor. Ierarhia, ca mijlocitoare sacramentală a harului de sus, se împlineşte prin preoţia credincioşilor. Fără nici o ruptură, confuzie sau separaţie, Biserica se realizează în reciprocitatea tuturor. Canonul 35 din Canoanele lui Ipolit declară: "Cât îl priveşte pe laic, lui nu-i este îngăduit să înscrie Jertfa în pâine, ci doar să o frângă pe aceasta, fără a face nimic în plus". Se vede clar linia harică a hirotonirii, care delimitează net, în planul Tainelor, preoţia funcţională de laicat. Împărăţia, Biserica, lumea sunt trepte ale aceleiaşi înălţări. Cele trei harisme ale sacerdoţiului episcopal: sacramental, doctrinal şi pastoral, fac din Biserică celula germinală a Împărăţiei. **Situaţia laicilor este de a fi deodată**

---

[265] *Ibidem*, p. 270-274.
[266] Paul Evdochimov, *Femeia și mântuirea lumii*, Editura Christiana, Bucureşti 2004, p. 122-123.

Biserică şi lume. În Biserică ei participă în felul lor la viaţa liturgică şi sunt ***împreună-slujitori cu Episcopul, ca popor al Bisericii***. Ei formează "consensul" receptivităţii, al ascultării, reacţiei trupului faţă de predica kerigmatică a Bisericii. **Fără laici, misiunea creştină în lume nu s-ar exercita**. Pe de o parte ne aflăm în faţa clericalismului neputincios, pe de alta în faţa secularizării totale a vieţii, şi orice comunicare dintre Biserică şi lume este ruptă. ***Slujirea împărătească a lui Hristos se săvârşeşte în istorie prin mijlocirea laicatului***.[267] Este slujirea "eshatologiei active", a pregătirii lumii pentru Parusie.

Tradiţia este foarte fermă în ce priveşte **harismele celor două preoţii** şi nu lasă niciodată loc confuziei. Ea afirmă egalitatea firească a tuturor: toţi sunt, înainte de orice altceva, membri egali ai poporului lui Dumnezeu şi, în sânul acestei egalităţi, se produce, foarte precis, diferenţierea funcţională după daruri şi slujiri. Hristos, doar El, este preot, dar toţi sunt preoţi prin participare, unii fiind Episcopi sau Prezbiteri. Sunt **două moduri de participare la acelaşi sacerdoţiu al lui Hristos şi ele sunt interdependente**. Originea divină comună le plasează pe amândouă în iconomia sacramentală, harismatică. Ceea ce este concentrat în Unul este desfăşurat în trupul Său. Mărturia Părinţilor e unanimă privind semnificaţia numelui apelativ al lui Hristos, care înseamnă *Cel consacrat prin ungere* în vederea întreitei slujiri: împărăteşti, arhiereşti şi profetice. Cuvântul Sfântului Apostol Pavel: *ne-am făcut părtaşi ai lui Hristos* (Evr. 3, 14) i-a făcut pe Sfinţii Părinţi să afirme, prin deducţie, că **fiecare creştin este dăruit cu această întreită slujire: împărătească, sacerdotală şi profetică**;[268] chipul lui Dumnezeu în om reflectă împărăţia Tatălui, preoţia Fiului şi profetismul Sfântului Duh. O rugăciune veche, rostită asupra cununiilor celor ce se căsătoresc, spune: "Pe copiii pe care-i vor avea fa-i, Doamne, preoţi, împăraţi şi profeţi". Aceeaşi menţiune a întreitei demnităţi intră în ritul copt al Nunţii şi al Mirungerii.

În epoca patristică, cele trei Mari Taine legate într-un singur mănunchi - Botezul, Mirungerea şi Euharistia - se numeau *de iniţiere* şi corespundeau celor trei grade ale vieţii mistice: curăţirea de patimi, iluminarea, unirea desăvârşită. Botezul ne aduce darul fiinţei noastre recreate şi reconstituie persoana umană, naşte, după Sfântul Petru, omul lăuntric, omul cel tainic al inimii. Asupra acestui om nou-născut pogoară Duhul Sfânt prin ungerea cu Mir, pentru a-i infuza darurile energiei divine. După trezirea din somnul morţii prin Botez, ungerea cu Sfântul Mir ne dă puterea şi mişcarea. Aceasta este **consacrarea pentru slujire a întregii vieţi a laicatului**. Caracterul total al acestei slujiri este pus în relief în ceremonia tunderii, identică cu cea a intrării în monahism. A-ţi oferi întreaga viaţă, a-L sluji pe Dumnezeu arată în ce măsură Preoţia împărătească în starea ei pură se apropie de starea monahală. **Orice botezat, trecând prin tunderea de la Botez, devine cu duhul un monah lăuntric**, un alt om, diferit de cel ce a fost, înnoit. Starea monahală şi, simetric, starea conjugală sunt cele două forme ale Preoţiei împărăteşti (**monahii necălugăriţi sunt laici**[269]). Atingerile cu Sfântul Mir sunt însoţite de formula "pecetea darului Sfântului Duh"; ele simbolizează limbile de foc ale Cincizecimii, şi un creştin confirmat este în toată fiinţa lui o fiinţă harismatică, toţi sunt Hristoşi.

Darurile Duhului Sfânt sunt acordate pentru o misiune, pentru o însărcinare. Ungerea se face pentru ca omul să fie întărit prin Duhul Sfânt pentru a propovădui altora ce a primit el însuşi la Botez, ca el să devină o "hristofanie" vi, loc al venirii lui Hristos (concepţia paulină despre "îmbrăcarea în Hristos, despre întruchipa¬rea lui Hristos în fiecare dintre noi)". Omul nu vine pe lume pentru el însuşi, ci pentru o misiune foarte precisă: *ca lumea să creadă*, pentru slujirea mărturisirii apostolice în vederea mântuirii lumii. ***Ca o cupă plină de prezenţa***

---

[267] *Ibidem*, p. 124-125.
[268] *Ibidem*, p. 126.
[269] *Ibidem*, p. 128.

lui Hristos prin Cuvântul liturgic auzit şi Trupul şi Sângele primite, omul, la rândul lui se oferă lumii drept Liturghie vie în mers.[270]

Cei unşi cu Sfântul Mir, devin, prin har, împăraţi, preoţi şi profeţi ai cereştilor taine. Sfântul Apostol Pavel ne cheamă să ne *înfăţişăm trupul ca pe o jertfă vie, sfântă,* ceea ce constituie "*închinare duhovnicească"* (Rom. 12, 1). Origen comentează aceasta admirabil: „Toţi cei ce au ungerea cu Sfântul Mir au devenit preoţi... fiecare poartă în el propriul lui holocaust, propria-i ardere-de-tot pentru a arde pururea" (*Comment in Epit. II* ad Cor. 11, în P.G. 118, col. 932). Sfântul Grigorie de Nazianz descrie la rândul lui atitudinea sacerdotală corectă: "nimeni nu poate lua parte la Sfânta Jertfi dacă nu s-a oferit mai întâi pe sine ca jertfă" (*Orat*. II 95). Sfântul Ioan Damaschin aplică Sfintei Fecioare expresia "mir revărsat", văzând în darul smereniei acesteia însăşi forma preoţiei sale împărăteşti (P.G. 96, col. 693 B). Mirungerea sfinţeşte pe orice credincios şi, conform tradiţiei, îl integrează în preoţie, în funcţia sa sacerdotală de mijlocitor al Cosmosului şi al lumii din afara Bisericii. Elementele preoţiei sunt aici foarte precise: ofrandă, jertfa şi dăruire de sine. Un profet este, înainte de toate, un om sensibil la planurile lui Dumnezeu în lume şi care se plasează în mersul implacabil al harului Său. Iată o minunată **definiţie a laicatului** în aspectul lui profetic: ***întruparea dogmei în concreteţea vieţii, profeţia prin adevărul existenţei***.[271] Profet, fiindcă vede ceea ce ochiul n-a văzut, funcţie duhovnicească a credinţei actualizate. Profeţia este inima însăşi a ceea ce numim preoţie universală.

Sfânta Evanghelie este centrată nu pe mărturisirea individuală, ci pe Împărăţie. Egoismul transcendent al "mântuirii proprii" este un nominalism ecclesial care deformează realitatea teandrică. Alături de efortul ascetic, îndreptat spre înăuntru, se plasează lupta împotriva forţelor răului din lume, pentru pătrunderea ei de către forţele binelui, lucrarea profetică a dreptăţii şi a adevărului, ambele inseparabile de împărăţie. **Dualismul sacru-profan[272], cu totul necunoscut** pe vremea Sfinţilor Părinţi ai Bisericii, produce o ruptură a nivelelor ontologice la care se plasează lumea; or, destinul acesteia, după parabolele evanghelice, este în **interdependenţa păcătoşilor şi a sfinţilor**, crearea comunităţilor vii, celule organice ale Bisericii, celule germinale ale Duhului, profetizând prin viaţa lor noul eon.

Statul, societatea, civilizaţia sau cultura nu devin Biserică, ci se desăvârşesc în Biserică, se zămislesc în propriul lor adevăr. Orice dualism maniheist sau nestorian, ca şi tot monofizismul anemic trebuie să fie suprimate radical şi definitiv; Îndemnul evanghelic Căutaţi împărăţia lui Dumnezeu se secularizează şi degenerează în utopii de Rai pe pământ. Azi creştinătatea nu mai e agentul activ al istoriei, ci un spectator neputincios al procesului care scapă influenţei sale, existând riscul de a fi redusă la dimensiunile şi semnificaţia unei secte închise în ea însăşi, la marginea destinelor lumii, lume al cărei centru nu mai este Biserica.

Iată de ce **Biserica este misionară, misiunea fiind vocaţia sa primordială**. Nu este vorba despre o misiune înţeleasă ca scop în sine, ci de adunarea fiilor lui Dumnezeu în unitatea lui Hristos. Putem aminti aici că metoda misionară ortodoxă este o metodă de strălucire interioară. *Dobândeşte pacea ta lăuntrică*, spune Sfântul Serafim, *şi mii de oameni vor găsi mântuirea în preajma ta*. **Dinamica misiunii este o dinamică de atracţie, de prezenţă.**[273] Aceasta înseamnă că trebuie să părăsim „confortul" din comunităţile noastre, pentru a pleca în „deşert", pentru a merge printre mulţimi, în locuri cuprinse de întuneric pentru a trăi acolo şi pentru a face să strălucească lumina.

---

[270] *Ibidem*, p. 129-130.
[271] *Ibidem*, p. 131-133.
[272] *Ibidem*, p. 134
[273] Boris Bobrinskoy, *Taina Bisericii*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2004, p. 189.

Tentaţia constantă a Bisericii este de a refuza judecata, de a se instala în istorie, de a se naturaliza aici: tentaţia teocraţiei, a cezaro-papismului bizantin, roman sau rusesc, a socialismului creştin totalitar realizat cu preţul libertăţii.

5.3. Harisma profetică în Biserică poate reveni laicilor

Darul profetic al Bisericii o prelungire a slujirii profetice a lui Hristos în taina şi în slujirea Bisericii. Proorocul este cel ce strigă, cel ce vesteşte, cel care cheamă, heraldul; sau, la pasiv, cel ce este chemat, ales, dar şi cel care este „în afara sa", sub înrâurirea Duhului Sfânt. **Prorocia este eclesială, colegială[274], ziditoare pentru poporul Israel**, garantând şi aducând aminte de fidelitatea sa faţă de legământul monoteist şi faţă de idealul de dreptate al lui Yahve. Mărturia proorocilor este totodată o mărturie eshatologică, ceea ce înseamnă că proorocul îşi depăşeşte întotdeauna epoca. în aceasta constă chiar esenţa prorociei.

Prorocia implică amintirea transcendenţei lui Dumnezeu şi eterogenitatea sa într-o lume coruptă şi păcătoasă. Specific proorocului este faptul că el constituie o mărturie vie a discernământului duhovnicesc şi a judecăţii lui Dumnezeu asupra istoriei, ducând uneori la mărturia însângerată a martiriului, ca şi în cazul lui Isaia sau Ieremia (cf. Evrei 11).

În fine, întreaga inspiraţie biblică, tot Vechiul Testament poate fi numit „profetic", adică harismatic, inspirat de către Duhul Sfânt. „*O, de ar fi toţi prooroci în poporul Domnului*, - zice Moise către Iosua - *şi de ar trimite Domnul duhul Său peste ei* (Numeri 11, 29). Este un vis şi în acelaşi timp o viziune eshatologică a timpurilor în care Duhul lui Dumnezeu se va răspândi peste întreg Poporul. Iisus este Proorocul care profeţeşte despre Sine însuşi; El este în acelaşi timp prorocia şi conţinutul prorociei, Cel care vesteşte *Evanghelia* şi conţinutul *Evangheliei.* Propovăduirea Sa se încheie prin ruptura totală şi prin moartea care este soarta obligatorie a proorocilor. Acesta este aspectul kenotic al prorociei lui Hristos[275].

Referitor la **slujirea profetică a întregii Biserici,** se pune întrebarea: Cum poate participa Biserica la slujirea profetică a lui Hristos, cum poate intra în această slujire? *Noul Testament* şi scrierile apostolice vorbesc despre anumite harisme profetice pe care Biserica este întemeiată: *Zidiţi fiind pe temelia apostolilor şi a proorocilor (Efeseni* 2, 20). Nu se precizează care profeţi, nici care apostoli. Sunt aceştia proorocii Bisericii primare, sau proorocii *Vechiului Testament*? Prorocia apare ca o slujire firească în Biserica primară (cf. I *Corinteni* 14, 29) - *Duhul să nu-l stingeţi (I Tesaloniceni* 5, 19-20), sau *Râvniţi însă cele duhovniceşti, dar mai ales ca să prorociţi (I Corinteni* 14, 1). Astfel, **prima propovăduire a lui Petru aminteşte această dimensiune eclesială, sinodală, sobornicească a harismei profetice**.[276] În *Fapte* 2, 16-21, Sfântul Petru îl citează pe proorocul Ioil: *Iar în zilele din urmă, zice Domnul, voi turna din Duhul Meu peste tot trupul şi fiii şi fiicele voastre vor proroci.* Este chiar virtutea primită la Cincizecime, faptul de a fi eclesial.

Părintele Serghei Bulgakov scria: *Cincizecimea este **consacrarea universală pentru prorocire** în vederea căreia fiecare primeşte un dar particular (în Sfânta Taină a Mirungerii: „pecetea darului Duhului Sfânt"). In acest sens, nu există persoane care să nu aibă în Biserică darul lor. Ele pot fi diferite, ilar duhul profetic rămâne nestrămutat în ele, căci prorocirea nu este un dar special, nici o mărturisire, ci este **denumirea** tuturor darurilor posibile*.[277]

---

[274] *Ibidem*, p. 202-204.
[275] *Ibidem*, p. 205-206.
[276] *Ibidem*, p. 207-208.
[277] S. Bulgakov, *Le Paraclet*, Paris, 1946, p. 282.

Biserica continuă să ducă în lume cuvântul lui Hristos Prooroc, care este un cuvânt de mângâiere în încercări. De asemenea, el exprimă judecata lui Dumnezeu asupra lumii. Toate acestea se unesc în viaţa liturgică, în propovăduirea Bisericii, în propovăduirea liturgică a Cuvântului lui Dumnezeu şi în slujirea liturgică, unde Cuvântul lui Dumnezeu este viu şi judecă în acelaşi timp lumea şi Biserica. Astfel, ***slujirea profetică a Bisericii nu este doar doctrină, ci ea este o doctrină vie, o mărturie despre adevărul viu al lui Hristos, catehizare interioară, naştere de noi fii în Duhul***, propovăduire misionară în „nebunia" Crucii şi în „scandalul" Evangheliei. Regăsim aici kenoza şi martiriul, dar şi eşecul Bisericii în lume şi „nebunia" Bisericii, cum spune Sfântul Pavel despre Cruce. **Tentaţia Bisericii este de a respinge vocaţia sa profetică**, de a se instala în lume şi de a face să cadă chiar asupra ei judecata profetică a lui Dumnezeu prin slujitori, pe care El îi va ridica, chiar împotriva ierarhiei şi a compromisurilor. Atunci constatăm o **tensiune între Biserică şi prorocie. Harisma profetică în Biserică** sau referitoare la Biserică nu este un rol rezervat exclusiv episcopului; ea poate fi dată de către Duhul Sfânt oricui şi oricând El voieşte. Acest rol harismatic **poate reveni laicilor**[278], teologilor. Simeon Noul Teolog făcea afirmaţii foarte categorice, spunând că cel care nu l-a văzut pe Hristos aici pe pământ, nu îl va vedea nici după moarte.

Caracterul sacerdotal este indelebil. Astfel, după cum Pâinea şi vinul sfinţite în Trupul şi Sângele lui Hristos nu pot redeveni pâine şi vin obişnuit. ***Celui botezat, care a fost consacrat preoţiei lui Hristos prin Sfântul şi Marele Mir, nu mai poate să-i fie ştearsă această Ungere, care reprezintă în el o pecete veşnică.*** Ceea ce este atins, ceea ce este pecetluit de către Duhul Sfânt, este pentru totdeauna. *Nimeni care pune mâna pe plug şi se uită îndărăt nu este potrivit pentru împărăţia lui Dumnezeu (Luca* 9, 62). Cel ce este sfinţit nu mai poate redeveni profan. Aceasta este dinamica proprie Duhului Sfânt de a face al crească în om şi în lucruri prezenţa lui Hristos, lumina Sa, energia Sa. **Preoţia este o dimensiune a întregii vieţi a Bisericii, a oricărei slujiri eclesiale**,[279] a oricărei sfinţiri a Duhului, diaconală, didactică, kerigmatică, pastorală, administrativă. Totul aparţine preoţiei lui Hristos; orice harismă a Duhului Sfânt este în slujba Bisericii, a edificării Bisericii. **Nu există harismă a Duhului care să nu fie hirotonie**, care să nu ne ceară oferirea vieţii noastre ca prinos, ca punere de-o parte, ca sfinţire. Nu există deci slujire sau vocaţie neharismatică.

Nici o hirotonie nu trebuie făcută fără ca cel hirotonit să fie legat de o comunitate eclesială. Episcopul este mirele Bisericii sale, iar aceasta devine „văduvă" atunci când el moare.

Sfântul Maxim Mărturisitorul subliniază *dinamica sanctuarului şi a naosului*, biserica împărţindu-se astfel în preoţi şi liturghisitori, pe de-o parte, iar pe de altă parte, poporul credincios. Este anticipare a ceea ce mai târziu se va numi biserica cu iconostas. Dar Biserica rămâne una şi aceeaşi. **Hirotonia nu creează o nouă ontologie, căci singur Botezul îl face pe om fiu al Tatălui în Duhul Sfânt**. Rânduiala ierarhică este chip şi imitare a preoţiei unice a lui Hristos. Preoţia este, de asemenea, pentru Sfântul Maxim ***o imitare şi o participare la kenoza lui Hristos, la slujirea Sa diaconală pentru oameni,*** care merge până la dăruirea vieţii. *Sfânta biserică a lui Dumnezeu este chip şi icoană a întregului cosmos, [...] având aceeaşi unitate şi distincţie ca şi el. [...] împărţindu-se în locul destinat numai preoţilor şi liturghisitorilor, pe care îl numim „ieration", şi în cel lăsat pe seama întregului popor credincios, pe care îl numim „ naos ". Dar e una după ipostas, neîmpărţindu-se şi ea însăşi deodată cu părţile ei din pricina deosebirii acestora întreolaltă. Dimpotrivă, dezleagă şi*

[278] Boris Bobrinskoy, *Taina Bisericii*, p. 209-210.
[279] *Ibidem*, p. 226-227.

părţile înseşi de deosebirea arătată prin numirile lor, făcându-le să se raporteze la ceea ce e una în ea şi ***înfăţişându-le pe amândouă identice întreolaltă*****.**[280]

Aceasta înseamnă, pe de-o parte, că hirotonia aparţine timpului istoric al Bisericii, la fel cum prefacerea pâinii şi a vinului în Trupul şi Sângele euharistie aparţine timpului Bisericii. Căci în împărăţia cerurilor ne vom împărtăşi „mai cu adevărat în Ziua cea neînserată". Simbolurile aparţin timpului Bisericii, care este timpul kenozei. În al doilea rând, **hirotonia nu are finalitate în sine însăşi, iar preotul nu este hirotonit pentru el însuşi**. Ea constituie Biserica pe cale şi în realizarea slujirii Mielului, singurul Arhiereu. Euharistia este cea care constituie pecetea preoţiei. Biserica este în întregime, deci, Mireasa şi Trupul lui Hristos; ea participă în totalitatea sa la starea preoţească a lui Hristos, prin Botez şi prin Mirungere. Iar în interiorul Bisericii se află o diversificare a slujirilor şi a harismelor. De asemenea, este important a se reţine că hirotonia clerului, la fel ca orice Sfântă Taină - Botezul, Mirungerea, Cununia - reprezintă un dar, o pecete a Sfântului Duh, care este de neşters. **Dilema între *prefacerea ontologică* sau *caracterul funcţional* al preoţiei le apare ortodocşilor ca o problemă inexistentă.**[281]

[280] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia* 2 trad. rom. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 2000, p. 15-16.
[281] Boris Bobrinskoy, *Taina Bisericii*, p. 234-236.

6. CATEHIZAREA MISTAGOGICĂ SAU INSEPARAREA CUVÂNTULUI DE TAINĂ.

Lectura liturgică a Bibliei este cateheza biblică a Bisericii

6.1. Sfânta Scriptură în viaţa Bisericii

Revelaţia supranaturală s-a încheiat în Hristos. Căci în El a ajuns la împlinire ca în primul exemplar planul de mântuire şi de îndumnezeire a creaţiei. Mai sus nu poate duce acest plan. Dumnezeu nu vine mai aproape de om decât a făcut-o în Hristos. Unirea dintre Dumnezu şi om nu poate înainta mai departe. Noi nu putem înainta la o mai mare împlinire decât în Hrisots.

Dar aceasta nu înseamnă că – prin însuşi conţinutul ei – Revelaţia supranaturală nu poate fi activă mai departe. Hristos începe lucrarea de expensie a stării realizate în El, la noi toţi. Stare Lui are un caracter dinamic.

Revelaţia continuă să fie activă prin Duhul Sfânt în lume, în şi prin Biserică, dar nu continuă să se întregească cu părţi noi. Biserica are, deci, prin Duhul Sfânt misiunea de face eficentă nu indiferent care revelaţie, ci Revelaţia împlinită în Hristos. Revelaţia aceasta este, în acest sens, neschimbată obiectiv atât în Sfânta Scriptură, cât şi în Sfânta Tradiţie.

Biserica nu poate rămâne nici cu un Hristos neexprimat. Căci un Hristos neexprimat nu-Şi poate exprima eficienţa. De aceea Buserica nu e numai singura care înţelege Sriptura şi Tradiţia ca exprimare vie şi dinamică a puterii lui Hristos – ţinta noastră finală – , ci şi singura care pune în actualiate această putere, sau căldura ei, prin sensibilitatea interumană produsă de Duhul Sfânt.[282]

Sfânta Scriptură e Fiul lui Dumnezeu care S-a tălmăcit pe Sine în cuvinte, deci, Scriptura tălmăceşte lucrarea prezentă a lui Hristos. Căci Hristos, rămânând mereu viu şi Acelaşi, Se tălmăceşte prin aceleaşi cuvinte, dar ca Cel ce vrea să ne facă şi pe noi asemenea Lui. Ele sunt "duh şi viaţă" (In. 6, 63), sunt "cuvinte ale vieţii veşnice"(In. 6, 68).

Însuşi Hristos lucrează prin Duhul Său în cel ce aude cuvintele Sale, neopunându-se conţinutului lor. Scriptura îşi activează puterea ei în comuniunea între persoane, în transmiterea cuvântului ei cu credinţă de la o persoană la alta, de-a lungul generaţiilor.

Credinţa primită prin altul ca un dar al Duhului. Starea aceasta creată de Duhul producător de credinţă e adâncită de înţelesurile cuvintelor Scripturii, încât nu se mai poate face o separaţie între lucrarea Duhului venită în noi prin altul, şi efectul cuvintelor Scripturii, respectiv al conţinutului ei.

Fără Scriptură, credinţa ar slăbi şi conţinutul ei ar sărăcii în timp şi ar deveni nesigur în sânul Bisericii; dar fără Biserică, Scriptura nu ar fi actualizată în eficienţa ei, căci ar lipsi transmiterea Duhului, de la cei ce cred la cei ce primesc credinţa. Astfel, Duhul actualizează în comunitatea Bisericii cuvintele Scripturii. Hristos rosteşte şi acum în Duhul Sfânt cuvintele Sale. Sf. Maxim spune*: "E nevoie de multă ştiinţă (duhovnicească) pentru ca, înlăturând mai întâi cu grijă vălurile literelor care acoperă Cuvântul, să putem privi cu mintea dezvăluită pe Cuvântul Însuşi, stând de Sine şi arătând în Sine limpede pe Tatăl, atâta cât e cu putinţă oamenilor"*. "Toată Scriptura este de Dumnezeu insuflată" (2 Tim. 3, 16).

Revelaţia, ca realitate îndeplinită în Hristos şi manifestând aceeaşi eficienţă prin Biserică în cursul veacurilor, reprezintă Tradiţia. Deci Tradiţia e însăşi Biserica drept formă a eficienţei nemicşorate a lui Hristos, prin Duhul Sfânt. De aceea "nici o proorocie nu se

[282] D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, EIBMBOR, Bucureşti 1996, p. 37-39.

tâlcuieşte după socotinţa fiecăruia, pentru că niciodată proorocia nu s-a făcut după voia omului, ci oamenii cei sfinţi ai lui Dumnezeu au grăit, purtaţi de Duhul Sfânt" (2 Pt. 1, 20-21).[283]

Scriptura are un dinamism intrinsec. Conţinutul ei se vrea explicat, aplicat şi trăit într-o tot mai mare adâncime şi intensitate, pentru că însuşi conţinutul Revelaţiei, care este Hristos cel necuprins, se vrea cunoscut şi însuşit tot mai mult şi iubit tot mai intens. ***Tradiţia actualizează acest dinamism al Scripturii fără să-l altereze, fiind ea însăşi a aplicare şi o aprofundare continuă a conţinutului ei.*** Concomitent cu păstrarea ei autentică, Tradiţia efectuează această actualizare a dinamismului Scripturii prin calitatea ei de explicatoare adevărată a Sripturii. Explicarea aceasta e în esenţă cea apostolică.

Aşa trebuie să înţelegem ***raportul între permanentizarea Revelaţiei încheiate în Hristos şi noutatea ei continuă, manifestată prin Tradiţie***, a cărei bază e dată de Apostoli. Ce aduce atunci nou Tradiţia, dacă atunci ea nu este o continuare a Revelaţiei? "*A înţelege, a folosi adică a integra în destinele noastre elementele unei revelaţii destinate tocmai a ne face prezent în veac harul de care a vorbit Scriptura, pentru prima dată, şi care are deja o istorie… Prin Revelaţia în Hristos s-a petrecut ceva odată pentru totdeauna*"(Ev. 7, 27 şi 10, 10). "*Duhul Sfânt este la lucru. El e Cel ce, între altele, face actuală Revelaţia. Revelaţia este în acelaşi timp misterios închisă şi deschisă, ea vine la noi prin transmitere.*"(Rene Voeltzel: <<una dintre cele mai mari erori comise de Biserică e eroarea absurdă de a fi declarat în mod arbitrar Revelaţia închisă>>).

Dacă Scriptura nu ar intenţiona să-l treacă pe Hristos în viaţa oamenilor, n-ar avea nevoie de completarea prin Tradiţie. Conţinutul Tradiţiei apostolice nu e în esenţă decât conţinutul Scripturii aplicat vieţii omeneşti, sau trecut în aceasta prin Biserică. Biserica ţine deci Scriptura, aplicată prin Tradiţie, mereu nouă şi totuşi mereu aceeaşi.

Tradiţia are deci două sensuri:

- totalitatea modurilor de trecere a lui Hristos în viaţa umană sub forma Bisericii şi a tuturor lucrărilor Lui de sfinţire şi propovăduire;
- transmiterea a cestor modalităţi de la o generaţie la generaţie

"*În esenţă, Tradiţia este neîntreruperea vieţii dumnezeieşti, permanenta prezenţă a Sfântului Duh*"(G. Florovski).

Scriptura, fără explicarea liturgică şi fără aplicarea ei în Liturghie şi în celelalte Taine, se usucă, se desfigurează. Tradiţia este în esenţă atât invocare a Duhului lui Hristos (epicleză în sensul larg), cât şi primirea Duhului Sfânt.

Dezvoltarea Tradiţiei, zice Vincenţiu de Lerin, nu înseamnă schimbarea ei, ci "*o amplificare în ea însăşi*". Dezvoltarea continuă a Tradiţiei este o punere în limină a sensului bogat şi unitar al Revelaţiei consemnate în esenţă în Scriptură. Ea se dezvoltă prin forma scurtă a crezurilor, dar şi prin forma desfăşurată a lucrărilor sfinţitoare ale Bisericii şi a explicării Scripturii din cursul istoriei bisericii.

Un teolog ortodox contemporan, citat de părintele Stăniloae, spune: "*Tradiţie este o anamneză pneumatică ce descoperă, dincolo de obiectivitatea adeseori a textelor, unitatea şi sensul Scripturii, arătând pe Hristos care le recapitulează şi le împlineşte.*"[284]

Biserica este organul de păstrare şi fructificare a Revelaţiei.

Tradiţia ca aplicare continuă a conţinutului revelaţiei este un atribut al Bisericii. Scriptura sau Revelaţia au nevoie de Tradiţie ca mijloc de activare a conţinutului ei şi de Biserică, drept subiect practicant al Tradiţiei. Scriptura e absorbită în viaţa Bisericii prin Tradiţie. Scriptura se finalizează şi ia forma trăirii concrete în Biserică prin

[283] *Ibidem*, p. 40-43.
[284] *Ibidem*, p. 43-47.

Tradiţie. Biserică, Tradiţie şi Scriptură sunt împletite într-un întreg şi lucrarea Duhului e sufletul acestui întreg.

Tradiţia apostolică apare odată cu Biserica şi Biserica odată cu ea, ca aplicare practică a Revelaţiei. De aceea nu se poate spune care pe acre o ţine şi numai teoretic se poate distinge între ele. Dar Scriptura nu se naşte odată cu Biserica, ci ulterior în Biserică.

Biserica însăşi ca Revelaţie încorporată, trăită de o comunitate umană, este parte a revelaţiei, şi anume, capăt în care se finalizează şi începe să rodească Revelaţia. *Revelaţia dă naştere Bisericii*, care e mediul concret şi continuu prin care se extinde umanitatea mântuită în Hristos. Dar **Revelaţia continuă să se completeze în ea, în partea ei referitoare la forma** în care ea se poate cristaliza ca uniune a credincioşilor cu Hristos, adică în forma structurilor esenţiale, organic legate de conţinutul Revelaţiei, ca aplicarea cea mai adecvată a ei.

Coborârea Duhului Sfânt inaugurează o nouă etapă, ***etapa Revelaţiei lucrătoare ca Tradiţie***. Subiectul acestei eficienţa este Duhul Sfânt prin Biserică sau Biserica prin Duhul Sfânt. Ea înţelege sensul autentic al conţinutului Revelaţiei, pentru că Duhul menţine în ea ***evidenţa plenitudinii divino-umane a lui Hristos***, aflătoare în ea şi nu se poate arăta şi activa evidenţa acestei plenitudini decât în Biserică prin Duhul Sfânt. De aceea a spus Sf. Irineu: "*Ubi ecclesia, ibi Spiritus et ibi veritas*" (seu Christus) sau "Ubi Spiritus, ibi ecclesia et veritas".[285]

Vladimir Lossky zice că ar trebui să spunem că ***Tradiţia este Tăcere***. "Cel care deţine cu adevărat cuvântul lui Iisus poate auzi şi tăcerea Lui (τῆς ἡσυχίας αὐτου ἀκούειν)", spune sfântul Ignatie din Antiohia (*Către Efeseni* XV, 2). Această tăcere a Scripturilor nu ar putea să fie desprinsă: ea este transmisă de Biserică prin cuvintele Revelaţiei, ca însăşi condiţia primirii lor. Această tăcere care însoţeşte cuvintele nu implică nici o insuficienţă sau neîmplinire a Revelaţiei, nici nevoia de ai adăuga ceva. Ea înseamnă că taina revelată, pentru a fi cu adevărat primită ca plinătate, cere o convertire pe plan vertical, ca să putem "înţelege împreună cu toţi sfinţii" nu numai "lărgimea şi lungimea" Revelaţiei, ci şi "adâncimea" şi "înălţimea" ei (Ef. 3, 18).[286]

6.2. Sfânta Liturghie în viaţa Bisericii

Părintele Dumitru Stăniloae referindu-se la ***caracterul hristologic şi bisericesc al misticii ortodoxe*** afirmă**: „**Nimeni nu poate înainta spre unirea mistică cu Dumnezeu păşind pe o altă cale decât Hristos şi nimenea nu poate ajunge la această unire dincolo de Hristos. Iisus Hristos este puntea întinsă de la Dumnezeu până pe tărâmul umanităţii noastre, prin ipostasul Său cel unul care întruneşte şi natura dumnezeiască şi pe cea omenească."[287]

În slujba acestui progres spiritual stă ierarhia şi întrucât această **ierarhie e osatura Bisericii**.[288] Ţinta ultimă a întregii ierarhii este îndumnezeirea celor ce se mântuiesc. „Mistica

---

[285] *Ibidem*, p. 48-51.

[286] Vladimir Lossky, <<Tradiţia şi tradiţiile>>, în: *După chipul şi asemănarea lui Dumnezeu*, Editura Humanitas, Bucureşti 2006, p. 152-153.

[287] Dumitru Stăniloae, *Ascetica şi Mistica Bisericii Ortodoxe*., EIBMBOR, Buc. 2002, p. 50-51.

[288] R. Sinkewicz evidenţiează contradicţia dintre **sacramentalismul ierarhic** riguros al lui Teolipt al Filadelfiei şi **harismatismul antiierarhic** al Sfântului Simeon Noul Teolog (cf. Telipt al Filadelfiei Cuviosul şi Mărturisitorul, *Cuvinte duhovniceşti, imne şi scrisori*, studiu introductiv şi traducere: diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu 2000, p.51, nota 129.). Părintele Ică jr. îl consideră pe Teolipt „propagator al unei versiuni unice în felul ei de **isihasm chinovit, bazat pe o sinteză originală între mistica evagriană şi cea simeoniană**... pe un solid fundament eclezial, liturgic şi sacramental explicit afirmat" (*op. cit.,* p. 70-71). Pe de altă parte, „întreada viaţă a lui Simeon constitue ilustrarea conflictului dintre un profet şi preoţi, dintre **eveniment şi instituţie**"

liturgică e suportul misticei pure, iar ierarhia e cadrul ei". Aşadar există în Biserică o ierarhie bazată pe gradele de sfinţenie. Dar şi aceasta are lipsă de Sf. Taine. Urcuşul duhovnicesc, chiar dacă duce pe cineva până la imediata apropiere de Dumnezeu în cer, este **un urcuş înlăuntrul Bisericii.**

După Sf. Grigorie de Nyssa, Moise intrând în lumina din interiorul tenebrelor divine de pe Sinai, vede „cortul imaterial" ca model al templului sau al Bisericii, iar acest cort zice el, este însuşi Logosul. Dar atunci însuşi Iisus Hristos este Biserica şi **înaintând spre El înaintăm spre Biserica cerească, prin cea pământească** făcută după aceea.

Astfel, caracterul bisericesc al misticii se identifică cu caracterul ei hristocentric. *Chiar cel ce s-a ridicat la starea de „minte pură" şi de „contemplaţie" fără simboluri nu a părăsit cadrul ierarhic al Bisericii în sens larg şi nu a sărit dincolo de Hristos şi de Taine*.[289]

Rugăciunea permanentă a creştinului ca persoană aparte presupune o încălzire prealabilă şi des repetată a lui prin rugăciunea făcută împreună cu alţii. De spiritualitate ţine în mod necesar comuniunea. Viaţa fiecăruia sporeşte în legătură cu alţii, îi vine de la alţii. Spiritualitatea aceasta vie, creând comuniunea, se întreţine/primeşte în Liturghia ortodoxă o pecete proprie.

„Chiar dacă, spune Părintele Stăniloae, există şi un **urcuş individual** al credincioşilor spre Dumnezeu prin curăţirea de patimi, prin dobândirea virtuţilor şi prin contemplarea raţiunilor creaţiei, acest urcuş n-ar putea avea loc dacă n-ar fi ajutat de un **urcuş liturgic** spre Dumnezeu, care se înfăptuieşte de fiecare împreună cu obştea celorlalţi credincioşi. Acest urcuş e susţinut de Hristos Cel înviat şi unit cu credincioşii *prin Sfânta Împărtăşanie*."[290]

Astfel, Sfânta Liturghie poate fi socotită şi ca un mijloc de transcendere a oamenilor de la viaţa închisă în egoism şi în lume la viaţa de comuni(-une)care, ca Împărăţie a Lui. Iar comuniunea realizată între credincioşi în ambianţa Sfintei Treimi este una cu Împărăţia Sfintei Treimi. În atmosfera spirituală a Sfintei Liturghii se prelungeşte atmosfera Noului Testament, trăită în preajma Mântuitorului de Sfinţii Apostoli. Cine rămâne în izolare şi nu trăieşte în comuniunea Împărăţiei, care pe pământ are forma Bisericii şi se trăieşte în gradul suprem în Liturghie, nu are parte de mântuire. Liturghia înseamnă în greceşte *slujire comună*.[291]

În acest context poate fi uşor sesizată importanţa prezenţei comunităţii – „sfinţirea treptată a credincioşilor ca pregătire pentru Sfânta Împărtăşanie"- dar şi contribuţia acesteia la săvârşirea Tainei Euharistiei: „Faptul acesta se concretizează în prescurile pe care le aduc credincioşii, din care preotul scoate Sfântul Agneţ, car se va preface în Trupul jertfit al lui Hristos şi părticelele aşezate în jurul lui, care reprezintă vieţile lor jertfite ce vor fi sfinţite şi unite prin alăturarea lor la jertfa lui Hristos. Aşa cum fără prescurile credincioşilor, fără vinul

---

(apud, John Meyendorff, *Sfântul Grigorie Palamas şi mistica ortodoxă*, traducere Angela Pagu, Editura Humanitas, Bucureşti 2007, p. 58).

[289] D. Stăniloae, *op. cit.,* pp. 61-65. Evagrie a putut să redacteze tratatul său *Despre rugăciune* folosind doar câteva aluzii la Scripturile Sfinte, dar fără nici o referire la Iisus, Fiul lui Dumnezeu Cel Întrupat. Discipol al lui Origen, el transformase profetismul monahilor într-un **intelectualism spiritualist**, care avea la bază concepţia neoplatonică despre divinitatea naturală a Intelectului (*nous*) uman (cf. J. Meyendorff, *op. cit.,* p.29-30). Pentru *mesalieni* unicul mijloc de luptă împotriva diavolului este rugăciunea, adică un efort specific uman, care atrage după el iertarea. Pelagianismul, de asemenea minimaliza rolul harului şi exalta eficacitatea decisivă a efortului uman în practicarea virtuţilor (condamnaţi la Efes în 431). **Mesalianismul** şi **neoplatonismul** formează cele două ispite extreme şi opuse ale tradiţiei spirituale a Răsăritului creştin potrivit lui Meyendorff (*ibid.,* p.32). Diadoh al Foticeei este important pentru noi datorită modului în care tradiţiile aparent divergente ale evagrianismului şi mesalianismului (*Omiliilor Macariene*) converg în gândirea lui: „Spiritualitatea lui este una **a inimii, fără a fi materialistă, şi a minţii, fără a fi intelectualistă**" (Andrew Louth, *Originile tradiţiei mistice creştine. De la Platon la Dionisie Areopagitul*, Editura Deisis, Sibiu 2002, p. 172).

[290] D. Stăniloae, *Spiritualitate şi comuniune în Liturghia ortodoxă*., EIBMBOR, Buc. 2004, p. 7-8.

[291] *Ibid.,* pp. 9-10, 16.

adus de ei, nu se poate săvârşii Taina Euharistiei, aşa *nu se poate săvârşi Liturghia fără mărturisirea credinţei lor* prin cântări de cerere, de laudă, de mulţumire."[292]

De asemenea, în viziunea Bisericii Ortodoxe, „săvârşirea Sfintei Liturghii are ca obiect – spune Nicolae Cabasila – prefacerea darurilor de pâine şi vin în dumnezeiescul Trup şi Sânge, iar ca scop, sfinţirea credincioşilor, care prin aceasta, dobândesc iertarea păcatelor şi moştenirea împărăţiei cerurilor; iar ca mijloace, care pregătesc şi înlesnesc împlinirea acelui efect şi acelui scop, sunt rugăciunile, cântările, citirile din Sfânta Scriptură şi, în general toate cele ce se săvârşesc şi se rostesc, cu sfântă rânduială, înainte şi după sfinţirea darurilor."[293]

Precum observă şi liturgistul german J. Kramp, Cabasila distinge un *scop direct, apropiat sau imanent* (**ἔργον**) şi unul *indirect, mai depărtat sau transcendent* (**τέλος**) al Liturghiei. Cel dintâi este *sfinţirea darurilor*, adică a elementelor euharistice, care se prefac în Sfântul Trup şi Sânge, iar cel de-al doilea este *sfinţirea credincioşilor*, prin împărtăşirea lor cu Sfintele Taine. Acesta din urmă, deşi dependent de cel dintâi, este totuşi scopul principal şi ultim al Liturghiei. Cu alte cuvinte, în slujba Sfintei Liturghii trebuie să deosebim de o parte *jertfa,* prin care se sfinţesc darurile, iar de alta, *taina*, prin care se sfinţesc credincioşii, împărtăşindu-li-se efectele jertfei. Jertfa, odată adusă, pentru a-şi împlini sensul ei, trebuie consumată prin împărtăşire.[294]

Astăzi, când în general, la Liturghie se împărtăşesc numai liturghisitorii, împărtăşirea credincioşilor de rând nu mai constitue un scop *permanent,* ci unul *ocazional* şi, deci, *secundar* al Liturghiei. La originea ei şi în constituţia ei însă, Liturghia nu se poate concepe fără împărtăşirea credincioşilor, bineînţeles a celor pregătiţi şi vrednici. *Taina* era adică organic şi inseparabil legată de *jertfă*; împărtăşirea credincioşilor constituia o parte integrantă şi esenţială din rânduiala Sfintei Liturghii. Acest aspect îl scoate în evidenţă însăşi alcătuirea ei, care presupune şi implică împărtăşirea credincioşilor, prin texte categorice: „*Să luăm aminte sfintele sfinţilor*", „*Cu frică de Dumnezeu şi cu credinţă şi cu dragoste să vă apropiaţi*" ori ectenia de mulţumire publică pentru împărtăşire, rostită de diacon, însă ca din partea poporului: „*Drepţi primind* (*care am primit* – **μεταλαβόντες)** *dumnezeieştile... ale lui Hristos taine, cu vrednicie să mulţumim Domnului*". Care este sensul şi raţiunea de afi a unor asemenea texte liturgice dacă nu împărtăşirea *tuturor* membrilor Bisericii.[295]

Aşa se face, de exemplu, că *Liturghia darurilor mai înainte sfinţite,* care la originea ei nu este decât o simplă slujbă mai solemnă, a putut primi numele de *liturghie*, deşi în rânduiala ei nu există o sfinţirea a darurilor, acestea fiind mai înainte sfinţite.

Deci, în fiinţa şi în menirea ei, Liturghia nu este ceva rezervat exclusiv preotului sau credincioşilor izolaţi.

6.3. Lecturile biblice şi locul lor în cadrul Sfintei Liturghii

Sfânta Scriptură este baza obiectivă a Liturghiei. În jurul frângerii pâinii, a Euharistiei, pe care creştinii o serbau întru pomenirea Domnului (Lc. 24, 53; Fp. 2, 46), s-a dezvoltat apoi Liturghia şi cultul creştin. Modest la început, cultul cuprindea lecturi biblice, cântări de psalmi, rugăciuni, cântări de psalmi, rugăciuni şi imne de inspiraţie biblică.

---

[292] *Ibid*., pp. 663-665.
[293] Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea dumnezeieştii Liturghii*, EIBMBOR, Bucureşti 1997, p. 7.
[294] Ene Branişte, *Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila,* în N. Cabasila, *op. cit.*, p. 198.
[295] A se vedea şi textul rugăciunii a doua pentru credincioşi: „*Dă lor (...) cu nevinovăţie şi fără de osândă să se împărtăşească cu Sfintele tale Taine...*"; rugăciunea dinainte de împărtăşire: „*Ia aminte, Doamne Iisuse Hristoase (...) şi ne învredniceşte prin mâna Ta cea puternică, a ni se da nouă preacurat Trupul Tău şi cinstitul Sânge şi prin noi la tot poporul*" (<<Dumnezeiasca Liturghie după Sfântul Ioan Gură de Aur>>, în *Liturghier*, EIBMBOR, Bucureşti 2000, pp. 147, 172-173).

Într-adevăr, Biblia a ocupat şi ocupă locul central în Sf. Liturghie, textele biblice constituind elementul cel mai vechi al ei. În structura Sfintel Liturghii aşa cum reiese din cele mai vechi documente, citirea şi explicarea Sfintei Scripturi s-a făcut de la începutul săvârşirii Sfintei Liturghii. Astfel, Apologia I a Sfântului Justin Martirul şi Filosoful, scrisă pe la anul 150 şi care ne descrie rânduiala Sfintei Liturghii săvârşită atunci, ne arată, în capitolele 65-67 că, ***în structura sau rânduiala slujbei, intra citirea din memoriile Apostolilor sau din scrierile Profeţilor***, adică din Sfânta Scriptură a Noului şi a Vechiului Testament şi predica sau omilia protosului liturghisitor cu caracter exegetico-moral de sfat şi îndemn. Dacă la început lecturile din Vechiul şi Noul Testament, după cum ne spune Iustin Martirul (*Apologia* I, 67), erau numeroase la început, dar au fost restrânse astăzi în cadul Liturghiei la citiri din Noul Testament, Vechiul fiind reprezentat doar prin texte rostite înaintea citirii Apostolului, în versete amintite la Proscomidie şi în rugăciunile şi cântările liturgice. ***Paul Evdochimov afirmă că Liturghia cuprinde 98 de citate din Vechiul Testament şi 114 din Noul Testament***.[296]

Părintele Nicolae Necula atrage atenţia: "*Să nu uităm că odinioară lecturile biblice erau foarte numeroase, adică două sau trei din Vechiul Testament şi două sau trei din Noul Testament. O dată cu evoluţia cultului au dispărut lecturile din Vechiul Testament, păstrându-se doar în Bisericile vechi-orientale. Odinioară toate aceste lecturi erau însoţite de cântări de psalmi, din care au rămas azi doar fragmente sau versete numite* Prochimene*. De aceea, **astăzi Biserica Ortodoxă este preocupată de reintroducerea lecturilor din Vechiul Testament** care se reduc doar la psalmi, pe care îi găsim în săpecial la cele şapte Laude şi la ierurgii, şi la paremiile pe care le întâlnim la Vecernie*".[297]

Noul Testament însă se citeşte, cu excepţia Apocalipsei şi a epistolei către Filimon, în întregime. Pericopele liturgice sunt repartizate în "Evanghelii" şi "Apostol" după o ordine bine stabilită[298], astfel încât, în decurs de un an, credincioşii au posibilitatea să ia parte la celebrarea liturgică a tuturor evenimentelor biblice legate, în special, de istorie mântuirii şi de persoana Mântuitorului.

Rolul şi scopul lecturilor biblice în cadul Sfintei Liturghii era de a propovădui cuvântul lui Dumnezeu şi de ai pregăti pentru primirea Sfintelor taine. Pregătirea presupunea transpunerea participanţilor în mijlocul evenimentelor ce se vesteau prin psalmodieri şi lecturi. Aşadar, alături de scopul didactic al lecturilor s-a subliniat şi caracterul lor sfinţitor: "Ele ne pregătesc, spune N. Cabasila, şi ne curăţă în mod prealabil înaintea marii sfinţiri prin tainele divine".[299]

Separarea Cuvântului de Taină[300] aduce cu sine prejudicii pentru amândouă. Taina fără Cuvânt se depreciează până la conceperea ei ca magie, iar Cuvântul fără Taină este şi el înţeles numai ca doctrină. În perspectiva acestei legături, Taine este aceea care "interpretează" Cuvântul, iar nu invers. "Învăţătura noastră este conformă cu Euharistia, iar Euharistia o

---

[296] Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, traducere Irineu Ioan Popa, EIBMBOR, Bucureşti 1996, p. 241.

[297] Nicolae D. Necula, *Tradiţie şi înnoire în slujirea liturgică*, vol. 3, EIBMBOR, Bucureşti 2004, p. 36-37.

[298] Lecturile biblice din cadul Liturghiei se fac după următoarea ordine: de la Paşti la Rusalii se citesc pericope din Faptele Apostolilor, urmând apoi citirea Epistolelor pauline şi din cele 7 Epistole sobornicești. Evangheliile sunt repartizate după cum urmează: *Sf. Ioan*, de la Înviere până la Rusalii, excepţie făcând lunea şi marţea Paştilor şi Înălţarea Domnului (se citeşte de la Sf. Luca) şi Duminica Mironosiţelor (se citeşte de la Sf. Marcu). *Sf. Matei* din lunea Rusaliilor până la Duminica a 17-a după Rusalii, exceptând primele 5 zile din fiecare din săptămânile a 12-15 după Rusalii când se citeşte de la Sf. Marcu. *Sf. Luca* din lunea după duminica a 17-a după Rusalii până la Duminica lăsatului sec de carne, observându-se însă următoarele excepţii: primele 5 zile din săptămânile 16-18 şi Duminica dinaintea Botezului Domnului (se citeşte Sf. Marcu); Duminica lăsatului sec de carne, sâmbăta şi duminica lăsatului sec de brânză, când se citeşte Evanghelia după Sf. Matei.

[299] N. Cabasila, *op. cit.,* p. 54-55: „De ce nu se citeşte mai întâi Evanghelia? ... este potrivit să se citească Apostolul înaintea Evangheliei, vrând să se arate astfel că manifestarea Domnului în lume s-a făcut treptat"

[300] Alexandre Schmemann, *Euharistia Taina împărăţiei*, traducere Boris Răduleanu, Editura Anastasia f.a., p. 72, ş.u.

confirmă", aflăm de la Sfântul Irineu. În prologul Evangheliei sale, Sfântul Ioan părăseşte ideea unui principiu intermediar: el identifică cuvântul cu Hristos. "Cuvântul era la Dumnezeu", dar acest cuvânt "S-a făcut trup". În această lumină, putem afirma şi noi că tainele care se rup de Cuvânt se separă, de fapt, de Hristos.

Primirea cuvântului lui Dumnezeu, în Biserică, la Sfânta Liturghie, este ***actul comunicării euharistice cu acest cuvânt***, prin care devine în noi adevăr şi lumină. Primirea acestui cuvânt viu este un ***fapt asemănător cu un act de naştere***. Aşa cum duhul S-a odihnit peste Fecioara Maria, la Bunavestire, cu ocazia zămislirii în pântecele preacurat a Fiului lui Dumnezeu, tot la fel Se odihneşte şi peste noi, la Sfânta Liturghie, devenind izvor de viaţă.

Cuminecarea euharistică a cuvântului precede cuminecarea propriu-zisă, cea dintâi pregăteşte pe cea de a doua. Hristos – Semănătorul divin şi Arhiereul cel veşnic – ***este cuvânt şi este şi pâine***. Acest fel euharistic de a consuma cuvântul ca anticipare a Tainei propriu-zise, este confirmat de Tradiţie: Sfântul Grigorie de Nazianz vede în citirea Scripturii consumarea Mielului pascal; Fericitul Ieronim zice: "Noi mâncăm trupul lui Hristos în Dumnezeiasca Euharistie, dar şi în citirea Scripturilor."[301]

6.4. Inspiraţia biblică a textelor liturgice;

În afară de lecturile consacrate, textul Liturghiei ortodoxe cuprinde la tot pasul referinţe, citate şi imagini biblice. Expresiile şi cuvintele ce aparţin textului biblic sunt încadrate în rugăciunile şi actele liturgice. Limbajul liturgic este cel pe care îl găsim în Sfânta Scriptură, fiind o dovadă a măsurii în care creştinii s-au silit să-şi însuşească textul inspirat şi au dorit ca acesta să fie prezent în serviciul lor religios cel mai important.[302]

Descoperirea dumnezeiască este un act al bunătăţii lui Dumnezeu la care omul a răspuns printr-un omagiu suprem, consemnând în scris în Scriptură – sub inspiraţie divină – ceea ce Dumnezeu a binevoit să-I comunice. De aceea, ori de câte ori el dorea să înalţe o rugăciune către cel Atotputernic ***apela la Biblie ca la o formă consacrată***, în care căuta sprijin pentru neputinţa lui spirituală, duhovnicească. Textele biblice l-au ajutat ca să-şi exprime gândurile; comparaţiile, imaginile şi expresiile descoperite în paginile Scripturii fiind considerate adevărate ***culmi spirituale la care s-a ridicat gândirea omenească***. Acesta este motivul pentru care Liturghia ca centru al cultului divin este impregnată de la un capăt la altul de citate, referiri sau imagini biblice.[303]

Liturghia ortodoxă are un profund caracter biblic, scopul ei fiind alături de cel de sfinţire a credincioşilor şi acela de propovăduire a cuvântului lui Dumnezeu. ***Caracterul Kerigmatic*** alături de cel sfinţitor nu este negat de nimeni, ***constituind misiunea profetică a Bisericii***, care nu încetează să transmită, după cuvântul Mântuitorului, vestea cea bună până la sfârşitul veacurilor (Matei 24, 14). Cum cea dintâi formă a Tradiţiei apostolice orale fiind ***rugăciunea şi imnul liturgic*** (vezi: Filipeni 2, 7-8), Biserica Ortodoxă a dat o mare valoare imnografiei şi literaturii liturgice în general. Tradiţia ei dogmatică şi teologică este de asemenea plină de sevă liturgică şi biblică.[304]

---

[301] Ilie Moldovan, *Cuvântul lui Dumnezeu, în Scriptură şi în Tradiţie*, în M.M.S., nr. 3/1989, p. 26-29.

[302] Mircea Basarab, *Biblia în Liturghia şi viaţa spirituală ortodoxă*, în „Mitropolia Banatului", nr. 1-3, 1979, p. 32.

[303] *Ibidem*, p. 31-32.

[304] Ion Bria, *„Spre plinirea Evangheliei". Dincolo de apărarea Ortodoxiei: exegeza şi transmiterea Tradiţiei*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia 2002, p. 42.

Biserica, meditând Cuvântul lui Dumnezeu, contemplă misterul lui Cristos, îl celebrează şi îl prezintă folosind expresii biblice dar şi forme literare adaptate capacităţii de înţelegere a credincioşilor dintr-un anume loc şi timp. De aici ia naştere un stil literar liturgic propriu pe care îl găsim în vechile cărţi liturgice. Formulările liturgice păstrează sensul profund teologic al textelor scripturistice.

Gadamer tematizează limba ca elemnt constitutiv al tradiţiei, corelaţie lume-limbaj fiind esenţială. Tradiţia nu înseamnă doar un cumul de teme ancestrale, este "participiul prezent al gândirii hermeneutice"[305]. Apelul la tradiţie evidenţiează finitudinea noastră radicală şi vocaţia comunitară. Nu totul poate fi reinventat – mai ales sinele fără ceilalţi. Hermeneutica devine în acest fel o fenomenologie a întâlnirii sinelui prin celălalt, iar **tradiţia are o constituţie hermeneutică universală**.

6.5. Legătura Sfintei Scripturi cu Sfânta Liturghie în cultul Bisericii Ortodoxe

Liturghia ortodoxă, prin natura ei, este o anunţare continuă a cuvântului lui Dumnezeu, căci fiecare act liturgic, toate simbolurile şi lecturile biblice ne conduc la Scriptură, care mărturiseşte întreaga istorie a mânturiii neamului omenesc.. credinciosul ortodox devine în cadul Liturghiei ***martor real al istoriei mântuirii***, la care ia parte din plin, pentru ca să ajungă la unirea deplină cu Hristos, să devină hristofor. Hristocentrismul Litrughiei a preluat ***hristocentrismul biblic***, transmiţându-l prin intermediul contemplării liturgice în viaţa credincioşilor. Pornind de la aceste temeiuri biblice se afirmă frecvent în Biserica ortodoxă că ***Liturghia este "viaţă în Hristos"***.[306]

a. Liturghia ca reprezentare a istoriei mânturii.

Liturghia reprezintă o continuare harică a evenimentelor Scripturii. ***În Liturghia Cuvântului se transmite Scriptura*** aşa cum a fost ea înţeleasă şi trăită în istorie de trupul tainic al domnului şi se interpretează făcându-se actuală pentru noi. ***În Liturghia euharistică, credincioşii trăiesc momentul Rusaliilor, al invocării Duhului Sfânt***, Cel ce conduce Biserica la tot adevărul şi se unesc în mod tainic cu Hristos euharisticul. Privită din acest punct de vedere, Liturghia este o continuare a momentului Rusaliilor, ea are un ***caracter anamnetic şi epicletic***, fiind o proclamare a învierii lui Hristos, credincioşii devenind martorii învierii Lui (F. Ap. 2, 32). Astfel, în Liturghie ***timpul dispare***, rămânând doar un prezent continuu, în care trecutul şi viitorul sunt trăite concomitent de credincioşi prin unirea cu Hristos euharisticul. ***Comunitatea liturgică retrăieşte prin puterea Duhului Sfânt, în har, evenimentul biblic, care se prelungeşte în mod firesc în Liturghie***.[307]

*b. Propovăduirea Evangheliei prin Liturghie: (**predica**) hermeneutică şi **inculturaţie.***

Propovăduirea Evangheliei prin predică constitue o parte integrantă a Sf. Liturghii de care aceasta nu poate fi separată.

În cele ce urmează vom încerca să arătăm în ce măsură Sf. Liturghie – ca parte a Tradiţiei – ca act în care Hristos e în comuniune cu cei ce alcătuiesc trupul Său, ne ajută să înţelegem şi să interpretăm Scriptura. În cadul liturghiei, credinciosul se întâlneşte cu cuvântul Scripturii, pe care îl ascultă ***în ambiaţă liturgică, în care cunoaşterea intelectuală este completată de cunoaşterea şi înţelegerea harică, spirituală***. Aici, în această ambianţă s-a

---

[305] Mihail Neamţu, *Gramatica Ortodoxiei. Tradiţia după modernitate*, cuvânt înainte de Mihail Şora, Editura Polirom, Iaşi 2007, p. 98.
[306] Mircea Basarab, *art. cit.*, pp. 37 şi 35.
[307] Mircea Basarab, *Scriptură şi Liturghie,* în „Mitropolia Banatului", nr. 7-9, 1981, p. 463-464.

propovăduit şi interpretat Scriptura. Citirea în comunitatea liturgică, în cadrul Tradiţiei şi în prezenţa Duhului Sfânt descoperă ***sensul profund*** şi ***actualizează*** cuvântul lui Dumnezeu.

Spre deosebire de hermeneutica modernă, în liturghie accentul nu cade pe textul sacru şi transmiterea lui, ci pe evenimentul şi mesajul biblic actualizat şi trăit în comunitatea liturgică. În cadul liturghiei, timpul dintre momentul iniţial al evenimentului biblic şi cel al comunităţii mărturisitoare este redus la maximum prin trăirea liturgică a evenimentului respectiv. Scriptura ruptă de viaţa liturgică şi spirituală a Bisericii nu reprezintă cuvântul viu, ci doar un text de studiu pentru o cunoaştere intelectuală.. prin intermediul liturghiei, evenimentul biblicc este deja interpretat şi actualizat sub egida Duhului, care este prezent în cadrul ei.[308]

Prin intermediul liturghiei, Scriptura rămâne mereu actuală şi se adresează lumii contemporane, Dumnezeu agrăind în mod neîntrerupt pe credincioşii adunaţi să celebreze Cina Domnului. ***Evanghelia lui Hristos rămâne prezentă şi actuală în Biserică şi liturghie, tot aşa cum Hristos rămâne pururea cu noi în Euharistie***.

Liturghia nu oferă doar o lectură a Scripturilor şi o interpretare liturgică a evenimentului ci, îndeosebi ***prin omilie se oferă o interpretare teologică a Scripturii***, care urmăreşte descoperirea sensului plenar al textului sacru. În teologia occidentală se vorbeşte despre un eşec al exegezei istorico-critice pentru că ea este incapabilă de a interpreta Scriptura astfel încât trecutul să devină viu şi să ilumineze prezentul nostru. În timp ce hermeneutica modernă[309] năzuieşte spre Iisus al istoriei şi-şi bazează criteriile ei hermeneutice doar pe istorie, teologia şi exegeza patristică căuta ***identitatea exegetului cu a aghiografului***.[310] Prin interpretarea şi actualizarea Scripturii în contextul firesc al Liturghiei, ca parte a Tradiţiei, ***pericolul izolării Scripturii şi a explicării ei a fost evitat***. Prin experienţa euharistică repetată, exegetul primeşte odată cu Hristos euharisticul şi ***"gândul lui Hristos"*** (I Cor. 2, 16) şi prin aceasta o putere deosebită în explicarea cuvântului lui Dumnezeu. Sf. Evanghelist Luca prezintă pe Hristos (euharistic) ca interpret al Scripturii, învăţând pe cei doi ucenici în drum spre Emaus, şi ***la frângerea, deschizând "mintea lor ca să priceapă Scripturile"*** (Lc. 24, 45). Din acest motiv, Scriptura trebuie să fie privită prin prisma lui Hristos euharisticul. Dacă pentru trupul şi sângele Mântuitorului spunea Origen (*Omilia* 13, 3 la Exod), manifestăm o grijă deosebită ca nu cumva vreo ***fărâmitură să cadă pe jos şi s-o pierdem, atunci aceeaşi grijă datorăm şi faţă de cuvintele lui Hristos din Scriptură***, pentru că păcatul este acelaşi în cazul pierderii.[311]

Ortodoxia a respins „demitologizarea" propusă de R. Bultmann şi de adepţii acestuia ca pe o „anulare a revelaţiei"[312] şi a propus în schimb, o interpretare spirituală a mijloacelor ei de exprimare. Angajarea directă oferită de Liturghie, evită izolarea Scripturii şi înţelegerea ei doar de către un cerc restrâns de specialişti. ***Între Scriptură şi ascultător nu se interpune exegetul-savant ca intermediar, care elaborează o exegeză aridă ce se adresează doar specialiştilor, ci accesul este direct, cuvântul lui Dumnezeu devenind forma de manifestare***

---

[308] *Ibidem*, p. 466-467.

[309] C. Geffré, *La crise de l'herméneutique et ses conséquences pour la Théologie*, în „Revue des sciences religieuses", Strasbourg nr. 3-4/1978, p. 170: criza care a cuprins hermeneutica biblică din Apus „*coincide cu însăşi criza gândirii occidentale*". Despre o criză a hermeneuticii vorbesc şi P. Stuhlmacher, *N. Testament und Hermeneutik. Versuch einer Bestandsaufnahme*, în „Zeitschrift für Theologie und Kirche" nr. 68/1971, pp. 121-161; W. Pannenberg, *Die Krise des Schriftsprinzips*, în „Grunfragen szstematischer Theologie" Ges. Aufsätze 1967, p. 11-21; E. Grässer, *Wort Gottes in der Krise?*, Gütersloch 1969.

[310] Savas Agourides, *Die Gemeinschaft der Glaubenden als Ort lebendiger Tradition. Moderne Hermeneutik im Sicht der Väterexegese*, în „Una Sancta" nr. 2/1977, p. 161-162 (cf. M. Basarab, *art. cit*, p. 471)

[311] M. Basarab, *art. cit*, p. 468-473. Invocarea deschiderii ochilor noştrii, ca iluminare a Duhului, este evidentă înainte de citirea Evangheliei: "Străluceşte în inimile noastre, Iubitorule de oameni Stăpâne, lumina cea curată a cunoaşterii dumnezeirii tale şi deschide ochii gândului nostru spre înşelegerea evanghelicelor Tale propovăduiri".

[312] Dumitru Stăniloae, *Revelaţia prin acte, cuvinte şi imagini*, în „Ortodoxia" nr. 3/1968, p. 348-349.

a vieţii spirituale a comunităţii liturgice. Hermeneutica practicată în şi prin liturghie nu se opreşte la text şi la regulile lui de interpretare, ci e ancorată într-un domeniu practic de viaţă.

Lectura liturgică a Bibliei este cateheza biblică a Bisericii şi cu siguranţă ignoranţa creştinilor, necunoaşterea misterului lui Cristos, înstrăinarea în viaţa de zi cu zi de misterul răscumpărării, provine în mare parte din ignorarea liturgiei, din îndepărtarea de trăirea liturgică. Modul liturgic de a citi Biblia, aşa cum a fost citită de Cristos, de apostoli, de cateheza creştină primară, de Părinţii Bisericii, a pătruns atât de adânc în mintea credincioşilor încât iconografia creştină este de neînţeles fără aceasta. Aproape că putem atinge cu mâinile unitatea dintre teologie, Biblie, liturghie, cultură, artă.

7. LITURGHIE SI PSIHANALIZĂ
– natura dubitativă a unei astfel de relații

7.1. Monoteismului freudian şi masa totemică. De la *masa totemică* / «întoarcerea refulatului» la psihanalizarea Liturghiei Euharistice

Transpunând metafizica într-o *metapsihologie*, Freud concepe religia ca pe o nevroză obsesională universală. Atât închinătorul religios, cât şi nevroticul obsesional petrec ceasuri întregi executând anumite ritualuri; aceste ceremonii au devenit „acte sacre": nici o întrerupere a lor nu este tolerată şi sunt întotdeauna săvârşite în taină. Nevroticul obsesional trăieşte atât un profund sentiment al vinovăţiei, cât şi un sentiment tonic de anxietate în perspectivă, aşteptarea unei nenorociri.

Religia este o expresie a instinctelor suprimate. Din modul în care tinerii îşi pierd credinţele religioase de îndată ce autoritatea tatălui lor se prăbuşeşte, Freud recunoaşte că rădăcinile trebuinţei de religie se găsesc în complexul parental. Piatra unghiulară pe care se sprijină întreaga structură a psihanalizei este fenomenul cunoscut sub numele de *refulare*, o formă de uitare, un fel de gardian sau cenzor care stă în faţa uşii conştiinţei. Ideea lui Freud despre instinctele sexuale înnăscute ale individului (cărora el le dădea numele generic de „libido") a suferit mai multe permutaţii. Ideea clară despre nevroză, însă, este că ea e rezultatul sexualităţii reprimate.

Conform diviziunii tripartite: Sinele conţine influenţele eredităţii, iar Supraeul reprezintă influenţele venite din partea celorllaţi oameni; între Sine şi Supraeu se situează Eul, care este determinat exclusiv de experienţele individului. Potrivit lui Freud, toate aceste trei instanţe sunt în conflict. Aşadar, Eul are a satisface cerinţele instinctuale ale sinelui şi dictatul moral al Supraeului.

Într-un cuvânt, *Freud sexualizează religia*[313]. Principiul central al teoriei sale este că începuturile religiei pot fi explicate în termenii complexului Oedip.

Teoria monoteismului freudian este extrem de interesantă. În opinia lui Freud Moise este un egiptean, probabil nobil, care a fost transformat de legendă într-un iudeu. Totul începe în anul 1375 î.d.Hr., în glorioasa dinastie a XVIII-a, când tânărul Amenhotep (IV) a încercat să îi convertească pe egipteni la o noua religie de un monoteism strict. În şcoala preoţească a templului Soarelui din On era reprezentată ideea unui zeu universal. Visătorul Ikhnaton s-a înstrăinat de poporul său şi a lăsat să se destrame imperiul. Moise era în acea perioadă guvernatorul provinciei de graniţă (Gosen) în care se stabiliseră anumite triburi semitice. Pe aceştia el ia ales să devină noul lui popor, căruia voia să îi dea spre venerare religia proscrisă în Egipt. Ieşirea din Egipt, în urma acestei construcţii freudiene, a avut loc între 1358 şi 1350, adică după moartea lui Ikhnaton şi înaintea instalării autorităţii statale de către Haremhab. Întemeietorul de religie Moise a avut un afârşit violent într-o răscoală a poporului său îndărătnic şi încăpăţânat. În acelaşi timp religia înfinţată de el a fost abrogată. Această tradiţie devine baza tuturor aşteptărilor mesianice. La ieşirea din exilul babilonian, la poporul evreu s-a dezvoltat speranţa că cel ucis atât de mişeleşte se va întoarce din morţi şi îşi va conduce poporul pocăit.[314]

---

[313] Michel Palmer, *Freud şi Jung despre religie*, Traducere, avanprefaţă şi note de dr. Leonard Gavriloiu, Editura IRI, Bucureşti, 1999, p. 32.

[314] Sigmund Freud, *Studii despre religie şi societate.* (Opere IV). Traducere din limba germană de Roxana Melnicu, George Purdea, Vasile Dem. Zamfirescu, Editura Trei, Bucureşti 2000, pp. 360, 364, 368-369 şi 373.

Triburile iudaice au îmbrăţişat o nouă religie, preluând venerarea unui zeu vulcanic, Iahve, probabil de la tribul arab al madianiţilor vecini. Aton era pacifist, determinând totuşi o revoluţie religioasă iudaică, aceea că zeul Iahve şi-a pierdut propriul caracter şi a căpătat o asemănare di ce în ce mai mare cu vechiul zeu al lui Moise. Am avea de a face, deci, cu mai multe dualităţi ale acestei istorii două mase populare care s-au unit pentru formarea naţiunii (egipteni şi madianiţi), două nume de zei în manuscrisele-sursă ale Bibliei (Iahve şi Elohim), doi întemeietori de religie, care sunt numiţi amândoi Moise, dare ale căror personalităţi trebuie însă diferenţiate. Moise egipteanul nu a auzit niciodată numele Iahve, Moise madianitul nu a pus niciodată piciorul în Egipt şi nu ştia nimic despre Aton. Zeul Iahve căruia Moise madianitul i-a furnizat odinioară un nou popor, era un zeu local, primitiv, meschin, violent şi însetat de sânge. Zeul Iahve a ajuns la nemeritata onoare, spune Freud, în momentul în care se pune pe seama lui actul de eliberare a lui Moise. Umbra zeului în locul căruia a venit devine mai puternică decât el; în finalul evoluţiei, în spatele fiinţei sale apare în prim plan fiinţa zeului mozaic uitat (Aton).[315]

Toată această dezvoltare istorică are şi o aplicaţie psihanalică. Traumă veche – apărare – letenţă – izbucnirea îmbolnăvirii nevrotice – reîntoarcerea parţială a refulatului: aşa sună formula dezvoltării unei nevroze. Acum, specia umană are o preistorie necunoscută, adică uitată. Ea spune că în timpurile primitive omul primitiv trăia în hoarde mici, fiecare sub dominaţia unui mascul puternic. Fraţii alungaţi, care trăiau în comunitate s-au unit, l-au învins pe tată şi l-au sfâşiat crud. Actul canibalic era o încercare de a se asigura de identificarea cu el, prin încorporarea unei bucăţi din el. În victoria fiilor uniţi asupra tatălui împreună cu ambivalenţa manifestată de masa totemică, vedem prima formă de manifestare a religiei. Următorul pas însă duce la tema care ne preocupă aici, la întoarcerea zeului tată unic, care domină nelimitat.

Freud este frapat de faptul că „*familiarul rit al comuniunii creştine, în care credinciosul încorporează în formă simbolică carnea şi sângele Dumnezeului său, repetă sensul şi conţinutul vechii mese totemice*”.[316]

Uciderea lui Moise de către poporul evreu, devine o piesă de legătură între uitatul proces al preistoriei şi reapariţia lui ulterioară în forma religiilor monoteiste. Căinţa faţă de uciderea lui Moise a incitat fantasma de dărinţă a lui Mesia, care trebuia să vină. Atunci, „*în învierea lui Hristos este conţinută o parte de adevăr istoric, căci el era arătat ca fiind Moise înviat şi, în spatele lui, o reîntoarcere a tatălui hoardei primitive*”.[317] Tatăl se întoarce cu chipul lui Hristos, care a despovărat conştiinţa vinovată a omenirii, prin ideea de mântuire. Acest sentiment crescând de vinovăţie este un precursor alo reîntoarcerii conţinutului refulat. Pavel a numit aceasta „păcat originar”. ”Mântuitorul” nu putea fi altul decât principalul vinovat, conducătorul bandei fraţilor, care l-a învins pe tată.

În *Totem şi tabu*, Freud recunoaşte că s-a folosit de anumite consideraţii teoretice ale lui Ch. Darwin, Atkinson, dar mai ales W. Robertson Smith pe care le-a combinat cu descoperiri şi interpretări din psihanaliză. De la Darwin a împrumutat ipoteza că oamenii au trăit la origine în hoarde mici, fiecare sub dominaţia violentă a masculului celui mai în vârstă

---

[315] *Ibidem,* pp. 371-372, 391, 384, 377 şi 282. Interpretării freudiene: numele lui Aton nu sună întâmplător asemănător cu cuvântul ebraic **Adonai** (p.366); Herodot ne comunică faptul că obiceiul **circumciziunii** era deja de mult timp comun în Egipt şi datele sale sunt întărite, spune Freud, prin descoperirile mumiilor (p.367); Moise era „**greu la vorbă**” deoarece era vorbitor al unei alte limbi şi nu putea conversa fără tălmaci cu neoegiptenii săi semitici (p.371); egipteanul Moise a adus cu sine şi discipoli, adepţii săi cei mai apropiaţi, **scribii**, personalul de serviciu – aceştia ar fi la origine **leviţii**, numai printre leviţi apar mai târziu nume egiptene (p.374); **patriarhii** este posibil să fi fost la origine eroi din Canaan sau figuri divine locale (p.379).

[316] *Ibidem,* p. 405.

[317] *Ibidem*, p. 409. În acest punct este bine venită corespondenţa între individ şi masă; şi masa reţine impresia trecutului în **urme mnezice** inconştiente. Ceea ce este uitat nu este stins, ci doar „refulat”, urmele sale mnezice sunt disponibile în întreaga lor prospeţime, sunt inconştiente, sunt inaccesibile conştiinţei. (p.412-413).

care alunga şi îi înlătura pe masculii tineri. A preluat de la Atkinson faptul că acest sistem patriarhal şi-a găsit sfârşitul în revolta fiilor care s-au unit împotriva tatălui şi l-au devorat în comun. Corespondenţa între masa totemică a lui Robertson Smith cu care a început ordinea socială, legea morală şi religia şi cina cea de taină din credinţa creştină fusese remarcată şi de alţi autori înainte de Freud.

În alte cuvinte, fiul care a luat vina asupra lui a devenit el însuşi zeu, alături de Tată şi de fapt în locul tatălui. *Pornit de la o religie a Tatălui, creştinismul a devenit o religie a Fiului.* El nu a scăpat de fatalitatea de atrebui să îl înlăture pe tată.[318]

7.2. Dumnezeu ca formă arhetipală. Liturghia percepută ca un proces de individuaţie şi paralele apusene la misterul transsubstanţierii

Concepţia lui Young despre Dumnezeu este esenţialmente bipartită. Avem, pe de o parte, o analiză a lui Dumnezeu *an sich*, adică în sine, Dumnezeu care este incognoscibil, scos din timp şi etern, iar, pe de altă parte, o analiză a lui Dumnezeu reprezentat de noi în imagini de o infinită varietate şi în simbolurile religiei. În acest moment ne vom ocupa de prima: ***Dumnezeu ca formă arhetipală*.**

Afirmaţia că Dumnezeu este o formă arhetipală concordă cu implicaţia imediată că Dumnezeu este *o componentă structurală* aprori a *Psyche*. Oare afirmaţia lui Young că în psihicul uman (Psyche) există o formă arhetipală a lui Dumnezeu constitue o dovadă privind existenţa obiectivă a lui Dumnezeu? Young răspunde în felul următor: *„... când spun, ca psiholog, că Dumnezeu este un arhetip, înţeleg prin aceasta <<tiparul>> din Psyche". Cuvântul <<tipar>>, după cum ştim, este derivat din* typos*, <imprimare> sau <pecete>; astfel, un arhetip presupune un imprimator... Pur şi simplu nu cunoaştem derivaţia ultimă a arhetipului, aşa cum nu cunoaştem nici originea Psyche.*"[319]

Când a fost întrebat dacă crede în Dumnezeu, Jung a replicat: „*Greu de spus. Eu cunosc. Nu am nevoie să cred. Cunosc.*" Aşadar Dumnezeu există ca realitate psihică. „Dumnezeu" devine un sinonim pentru actul de a crede mai degrabă decât a ceea ce este crezut? Jung neagă cu înverşunare lucrul acesta.

Jung utilizează conflictul dintre Iov şi Iahve ca paradigmă a modului în care poate fi perceput Dumnezeu, trăgând concluzia, care îi scandalizează pe unii teologi contemporani. Că Dumnezeu are propria sa „Umbră" şi că astfel el este implicat în existenţa diavolului. Dumnezeu-conţinut arhetipal *poate fi conţinut simbolic*. Cu alte cuvinte, simbolul este forma particulară de expresie cerută de Dumnezeu-conţinut pentru reprezentarea lui Dumnezeu-formă. Un simbol este „un lucru viu": el este viu numai atâta timp cât este saturat de semnificaţie, mirind dacă este înlocuit prin alt simbol, mai potrivit: „*un simbol viu care exprima inexprimabilul într-o formă insurmontabilă*".[320]

Arhetipurile sunt structuri psihice identice, comune tuturor, constituind moştenirea arhaică a umanităţii. Jung le-a considerat în esenţă drept nuclee neuropsihice înnăscute.

---

[318] *Ibidem*, p. 440. sacrul la origine nu ar fi, după Freud, decât voinţa perpetuă a tatălui primitiv. „*Sacer*" înseamnă nu numai „sacru", „divin" ci şi ceva pe care îl putem traduce numai ca „blestemat", „horifiant" („*auri sacra fames"*), p.430.

[319] *Psychology and Alchemy* (1944), apud M. Palmer, *op. cit.*, p. 181-182: Macquarrie îl descrie pe Jung ca pe un ***agnostic kantian***. Aşa cum spusese Kant în prefaţa la a doua ediţie a *Criticii raţiunii pure*, limitele cunoaşterii umane "*fac loc credinţei*". În *Critica raţiunii practice* (1788), Kant subliniază acest aspect atunci când afirmă că facultatea morală a omului necesită existenţa a ceva în afara individului care să-l constrângă să gândească şi să acţioneze în mod moral şi că acel ceva este Dumnezeu.

[320] *Ibidem*, p. 183-188.

Întreaga zestre arhetipală a unui individ alcătuieşte inconştientul colectiv, a cărui autoritate şi forţă aparţine unui nucleu central integrâng ansamblul personalităţii, nucleu pe care Jung l-a numit *Sine*. Pentru Jung rolul experienţei personale este *să dezvolte ceea ce există dintotdeauna* – să activeze potenţialul arhetipal deja existent în Sine. Sufletele noastre nu sunt pur şi simplu un rezultat al experienţei, după cum nici trupurile noastre nu sunt doar un rezultat a ceea ce mâncăm.

Într-o oarecare măsură, arhetipurile lui Jung se aseamănă cu *Ideile* platoniciene.[321] Arhetipurile lui Jung se deosebesc însă de Ideile lui Platon prin însuşirile lor dinamice, orientate către un scop: ele îşi caută în mod activ realizarea în personalitatea şi comportamentul individului. Cel mai important arhetip susceptibil de a fi realizat în psihicul individual al unui copil este arhetipul mamei. Arhetipul devine activ în sufletul individual al copilului sub forma *complexului* matern. Simultan, copilul constelează în sufletul matern *arhetipul copilului*.

Din acest motiv, „copilul" e **renatus in novam infantia.** Nu e deci numai o fiinţă a începutului, ci şi uma a sfârşitului. Fiinţa iniţială exista dinaintea omului – fiinţa finală va fi după om. Psihologic vorbind, această afirmaţie înseamnă următoarele: „copilul" simbolizează natura preconştientă şi postconştientă a omului. Natura sa preconştientă e starea inconştientă de dinaintea naşterii; natura sa postconştientă e o anticipare, prin analogie, a celor de dincolo de moarte. Cele exprimate prin această analogie nu sunt altceva decât natura amplă a Întregului psihic. În copil există o viaţă psihică încă dinainte ca el să-şi fi putut da seama. Această experienţă a unui **psyche** exterior sieşi, s-a proiectat în arhetipul „copilului", care exprimă entitatea omului. „Copilul" e abandonatul, lepădatul, părăsitul şi, în acelaşi timp, cel înzestrat cu puteri divine; el este începutul neînsemnat, îndoielnic, dar şi sfârşitul triumfător. „Eternul copil" din om e o experienţă indescriptibilă; e o stare de inadaptare, o lipsă şi un prerogativ divin.[322]

Jung este pe deplin convins de importanţa extraordinară a ***dogmei şi a ritualului***, măcar ca „*metode de igienă mentală*". Mai înainte ca oamenii să fi învăţat să producă idei, ideile au venit la ei. Ei nu *gândeau*, ei *percepeau funcţia lor mentală*. Dogma este ca un vis, care oglindeşte activitatea spomtană şi autonomă a psihicului (Psyche) obiectiv, a inconştientului. Dogma exprimă sufletul mai complet decât o teorie ştiinţifică, pentru că cea din urmă nu formulează, de fapt, decât conştientul. În plus, teoria nu poate altceva, decât să reprezinte ceva viu prin noţiuni abstracte. Din contră, dogma exprimă procesul viu al inconştientului în mod corespunzător, în forma dramei păcatului, ispăşirii, jetfei şi mântuirii. Protestanţii au înlăturat intercesiunea bisericii între Dumnezeu şi om. Ca urmare a prăbuşirii zidurilor protectoare, crede Joung, protestantul a pierdut imaginile sacre ca expresie a unor factori inconştienţi importanţi, împreună cu ritualul, care, din timpuri imemorabile, a fost o cale sigură de a trata cu forţele imprevizibile ale inconştientului. Simbolul prudus spontan în visurile oamenilor moderni semnifică ceva analog – şi anume: un *Dumnezeu interior*. Deşi ideea religioasă a fost dezapreciată de ei drept „mistică", tocmai această idee se impune conştientului prin visuri şi viziuni. [323]

Examinând simbolul transsubstanţieii în liturghie (/catolică), Jung porneşte da la următoarea afirmaţie: *realităţile credinţei se află dincolo de domeniul psihologic*. Totuşi, „de vreme ce liturghia este un simbol antropomorf pentru ceva transmundan, care se află dincolo de inteligibil, atunci şi simbolistica liturghiei este un obiect legitim al cercetării psihologice

---

[321] Anthony Stevens, *Jung*, Editura Humanitas, Bucureşti 1994, p. 54-61: Un arhetip nu este o „idee moştenită", ci mai degrabă „un mod de funcţionare moştenit, corespunzător felului înnăscut în care puiul iese din ou...".

[322] C.C. Jung, K. Kerényi, *Copilul divin. Fecioara divină* (Introducere în esenţa mitologiei), Editura Amarcord, Timişoara 1994, p. 166-167.

[323] C. G. Jung, *Imaginea omului şi imaginea lui* Dumnezeu, Editura Teora, colecţia archetypos, Bucureşti 1997, pp. 50, 52-53 şi 63. Locul divinităţii pare să fie luat în mandala modernă de totalitatea omului (p.85).

comparate şi analitice. Ceea ce aduce nou această explicaţie, spune Jung, se referă, fireşte şi exclusiv, la expresia simbolică."[324]

Pornind de la o evidenţiere specială a Sfântului Ioan Hrisostom (+407), după care Hristos *şi-a băut mai întâi prin vin propriul său sânge*, Jung concluzionează: „Devine astfel evident că, prin sacrificiul lui Hristos şi prin communio, este atinsă una dintre cele mai profunde corde ale sufletului omenesc, şi anume străvechiul sacrificiu uman şi antropofagia rituală".[325] Ne reîntâlnim, astfel, cu *ospăţul totemic* explicat freudian mai sus.

Mai departe Jung va purcede la sublinierea pe această direcţie a unor ***paralele la misterul transsubstanţierii***. El se referă în special la ritul aztec al „mâncării zeului" – *Teoquale*, care a fost transmis de Fray Bernardino de Sahagun, care la opt ani după cucerirea Mexicului în 1529 şi-a început activitatea misionară în ţinutul aztecilor. Din seminţe strivite şi măcinate de mac ţepos (argemone mexicana) se făcea un aluat şi din el se forma trupul zeului Uitzilopochtli. Textul sună în felul următor:

„*Şi în dimineaţa următoare*
Fu sacrificat trupul lui Uitzilopochtli.
îl ucide (preotul, care îl reprezenta) pe Quetzalcouatl,
el îl ucise cu o suliţă cu vârf de cremene,
şi i-o împlântă în inimă..."[326]

Altă paralelă scoasă în evidenţă este viziunea lui Zosimos, un gnostic păgân, un adept al sectei Poimandres, aşadar un eremit. Acesta mărturiseşte cum în timpul viziunii sale, ca experienţă alchimică, aude o voce, care îi răspunde: „Eu sunt Ion, preotul celor mai profund ascunse lucruri sacre, şi mă suspun unui supliciu insuportabil... Şi şi-a aruncat toată carnea de pe sine şi am văzut cum s-a transfirmat într-un omuleţ care a pierdut o parte din sine (un omuleţ schilod sau pipernicit). Şi s-a descărnat cu proprii lui dinţi şi s-a prăbuşit în el însuşi". Din desfăşurarea viziunilor, reiese evident că sacrificator şi sacrificat sunt una şi aceeaşi fiinţă. Această idee a unităţii primei materii cu ultima materie, a celui care dizolvă cu cel care trebuie dizolvat, străbate de la început până la sfârşit întreaga alchimie. „una este piatra, unul este remediul, unul vasul, unul procedeul şi una succesiunea" este formula cheie pentru limbajul enigmatic alchimic.[327]

Este vorba aici, conform analizei lui Jung, despre un proces psihic care se petrece cu predilecţie în inconştient, şi prin urmare nu poate deveni conştient decât prin vis sau viziune. Conţinuturi inconştiente erau proiectate în obiectiv şi nu erau recunoscute ca fenomene psihice interioare. Jung accentuează faptul că „fiorul sacru" al omului nu se deosebeşte esenţial de cel al primitivului şi că zeul, care este prezent şi acţionează în mister, este pentru ambii o taină.[328]

Tratând despre psihologia liturghiei, Jung susţine că ***premisa credinţei, în sine, are realitatea unui fapt psihic***.[329] Atunci când ritul este înţeles ca acţiune a divinităţii însăşi, omului implicat în el nu-i revine decât o semnificaţie instrumentală: „*Concepţia eclezială presupune aşadar următoarea situaţie psihologică: conştiinţa umană (reprezentată de preot şi comunitate) se confruntă cu un eveniment autonom „divin" şi „atemporal", care se desfăşoară pe o bază ce transcende conştiinţa, ... omul se pune la dispoziţia unui „etern"*

---

[324] *Ibidem*, pp. 111 şi 114.
[325] *Ibidem*, pp. 118 şi 129.
[326] *Ibidem*, p. 130.
[327] *Ibidem*, p. 134 şi 137.
[328] *Ibidem*, p. 148-149.
[329] Principiul de incertitudine în psihologie este, în cele din urmă, scos în evidenţă în cele din urmă: "*Ceea ce postulăm însă prin noţiunea „Psyche", pur şi simplu nu putem şti, căci psihologia este în situaţia nefericită ca cel care observă să fie în ultimă instanţă identic cu cel observat. Ea nu are din păcate, nici un punct arhimedic, în exterior, întrucât orice percepţie este de natură psihică şi nu luăm cunoştiinţă decât indirect de ceva care nu este psihic*". (p.150-151)

autonom, adică a unui „eficient" care există dincolo de categoriile conştientului. (...)De aceea, în cult nu există obiectualitate*, căci ea este* utilitate*, o categorie pur umană. În vreme ce tot ce este divin este* scop în sine *şi singurul scop în sine legitim pe care îl cunoaştem.* "[330]

Jung merge mai departe, afirmând că Dumnezeu este în existenţa sa omenească, atât de departe de sine însuşi, încât el trebuie să se caute iarăşi pe sine, cu cea mai deplină dăruire. Recunoaştem aici ideile hegeliene din *Fenomenologia spiritului*, însuşite de Jung şi dezvoltate în concepţia despre - Dezbinarea lui Dumnezeu în divinitate şi umanitate şi întoarcerea lui la sine însuşi în actul sacrificial.[331]

Liturghia este percepută în cele din urmă ca un ***proces de individuaţie***. Desfăşurarea sacrificiului constă mai întâi din a da un lucru care îmi aparţine. Tot ce îmi aparţine poartă ştampila lui „a-fi-al-meu", adică al unei subtile identităţi cu Eul meu. Orice este în contact cu noi, nu este numai el însuşi, *ci totodată şi un simbol*. Simbolizarea apare prin faptul că, în primul rând, fiecare om are conţinuturi inconştiente. Psihicul nostru se întinde în realitate mult peste graniţele conştientului, susţine Jung, de vreme ce, conform alchimiştilor, sufletul este în cea mai mare parte în afara omului.

Darul înseamnă o intenţie personală, căci dăruirea nu este în sine un *sacrificiu***.** Ea devine unul, abia când intenţia legată de dăruire, „do ut des", este sacrificată, adică abandonată. *A-se-putea-sacrifica-pe-sine* e dovada lui *a-se-avea-pe-sine***.** Aceasta presupune un act de *autocunoaştere*, de aceea ritul transsubstanţieirii din liturghie este precedat de mărturisirea păcatelor. Prin examenul conştiinţei eu decid împotriva „Eului" meu şi îmi abolesc pretenţia. Sfera personalităţii se împlineşte treptat. Dar în opoziţie cu supra-Eul Freud-ian, ea este *individuală*. De aceea, procesul de împlinire l-a numit Jung *proces de individuaţie***.**[332]

7.3. Realismul liturgic «*în*» Trupul lui Hristos. Analiza existenţială şi psihologia pastorală

Pornind încă din „faptul dimineţii" al ivirii la viaţă a fiinţei umane, se poate urmării cronologia interioară, continuitatea evenimentelor psihice, o dată cu *istoria* dezvoltării sale bilogice, întrucât e un fapt constant că atât în lumea psihică – cât şi în cea religioasă – nimic nu se produce la *întâmplare***,**[333] chiar dacă nu putem fi adepţii unui *determinism psihologic* total, nici ai unei predestinaţii absolute. Dacă „unitatea – şi continuitatea – indestructibilă a vieţii psihice"[334] nu mai constitue astăzi o noutate, tot atât de adevărat este că acea legătură fenomenologică de contiguitate se resimte şi pe plan duhovnicesc, cu toate că *vârstele vieţii spirituale* nu se suprapun întru totul vârstelor biologice ale omului. Cercetările mai noi de specialitate confirmă veracitatea experienţei că în lumea psihică (şi cea spirituală), *nimic nu este acoperit care să nu iasă la iveală şi nimic ascuns care să nu ajungă cunoscut* (Matei 10, 26). Cunoaştem că impresiile din copilărie sunt extrem de durabile. *Rădăcinile memoriei* se

---

[330] *Ibidem*, p. 152-153: "Această emoţie sau existenţa a ceva zguduitor, simţită sau presupusă ca fiind în afara conştientului este miracolul par excellence".

[331] *Ibidem*, p. 154-155.

[332] *Ibidem*, p. 158-161. "Trebuie să subliniez aici, spune Jung, pentru a evita orice neînţelegere, că nu vorbesc decât despre experienţa personală şi nu despre misterul liturgic, care stă la baza convingerii religioase." (n.16, p. 328)

[333] După cum e aproape imposibil a delimita graniţa între *coincidenţă* (co+in+caedo = a inciza, a tăia, a despica *lăuntric* evenimentele) şi *providenţă* (cu semnificaţiile ei adânc previzionare şi absolut imprevizibile), la fel de dificil este să delimităm o graniţă precisă între *întâmplare* şi *in-templare*, în universul plin de mister din *incinta* şi *sfânta-sfintelor* templului nostru lăuntric. Vezi cap. „Despre ctitoriile prefixului în" la C. Noica, *Rostirea filozofică românească,* Editura Ştiinţifică, Bucureşti 1970, p. 113.

[334] Alfred Adler, *Sensul vieţii*, Editura IRI, Bucureşti 1995, p.143.

întind până în copilărie şi dincolo de ea până în viaţa intrauterină şi chiar mai departe. Acest fapt constitue un argument în plus pentru oficierea tutror rânduielilor prebaptismale pentru mamă (lăuză) şi copil, apoi a exorcismelor, a tainei Botezului şi a tuturor rânduielilor postbaptismale, pentru a-i aşeza sub *protecţie sacramentală* faţă de „toată uneltirea duhurilor nevăzute"(Molitfelnic) şi a experienţelor negative de orice gen acumulate de timpuriu.[335]

O mărturie împotriva aparentei *inconştienţe baptismale infantile* stă mărturie o descoperire recentă privitoare la reactualizarea anamnetică a Botezului. În timpul unei şedinţe *sofronice*[336] s-a cerut subiectului dacă poate să-şi retrăiască botezul? „Să ştiţi că în acel moment – îşi mărturiseşte autorul uimirea – s-a întâmplat un adevărat miracol..., *acea fiinţă şi-a revăzut momentul botezului, adică amănunte pe care nu le ştiau decât părinţii, naşii şi cei din jur şi care s-au dovedit a fi exacte*, toţi cei care au fost puşi să-şi revadă botezul, indiferent că erau ortodocşi sau catolici, toţi au povestit un lucru extraordinar... Iisus Pantocrator capătă brusc viaţă şi toţi L-au văzut în această fază. – Ce se întâmplă cu tine în clipa aceasta? îl întreb. – Ştiu că sunt. Ştiu că sunt al Cuiva şi sunt în Acel Cineva... Aceşti oameni s-au mărturisit ca aparţinând lui Iisus. Aceşti oameni, care nu aveau nici un fel de educaţie religioasă, au vorbit despre *o ploaie de aur care ţâşnea din ochi, deveniţi brusc vii, ai lui Iisus Pantocrator şi care invada cristelniţa*. Iertaţi-mă – conchide autorul – eu pot minţii, ei nu!".[337]

Fiinţa umană este deopotrivă şi o *fiinţă spirituală*. Ea nu este doar o *„fiinţă împinsă"* (mânată, determinată totalmente de pulsiunile şi instinctele sale) în sens psihanalitic, ci şi o „*fiinţă-atrasă*" (de valorile şi sensurile existenţei) şi, deopotrivă, „*fiinţă care decide*" (Jasper) sau o „*existenţă*" (Heidegger, Binswanger). Fiinţa umană este o *fiinţă-responsabilă* (persoană), prin urmare, o *fiinţă existenţială. Fiinţa umană* începe propriu-zis acolo unde nu e o *fiinţă-împinsă* şi sfârşeşte a exista de-îndată ce încetează a fi o *fiinţă-responsabilă*. Specificitatea fiinţei umane e dată nu atunci când un *Es* (Sine impersonal) *împinge* omul, ci când un *Eu* (personal) *se decide*. Personalitatea poate fi modificată. Persoană prin decizie personală modifică personalitatea. Nu personalitatea influenţează persoana, ci invers: personalitatea este un instrument în mâna persoanei, necesar „re-structurării" şi transformării personalităţii. Şi în cazul *psihologiei pastorale* suntem adepţii unei *pastoraţii personalizate*, destinate să cultive un *raport personal* între „păstor" şi „păstorit". Comunitatea nu este o simplă „turmă" impersonală, ci o grupare de persoane şi fiecare poartă în sine Acelaşi Chip divin originar.[338]

---

[335] Eugen Jurca, *Experienţa duhovnicească şi cultivarea puterilor sufleteşti. Contribuţii de metodologie şi pedagogie creştină*, Editura Marineasa, Timişoara 2001, p. 74.

[336] *Sofrologie* (gr. *sofron* = înţelept, sănătos), metodă terapeutică, iniţiată de spaniolul A. Caycedo, bazată pe obţinerea *stării sofronice* – de calm, seninătate, echilibru, armonie – o stare intermediară între somn şi veghe, *asemănătoare stării de hipnoză*.

[337] M.S. Vasilescu, *Regresia temporală. Botezul ortodox*, în Rev. „Arhetip. Atelier spiritual", nr. 3-4, p. 35, apud E. Jurca, *op.cit.*, pp. 75 şi 81: "Pentru noi, esenţială e legătura fiinţială, ontologică, cu Hristos – chiar aşa-zicând *inconştientă*, pentru că oricum sacramentalul transcende raţionalul – nu atât *cerebralizarea* relaţiei copilului cu Hristos, care oricum va veni cu vremea de la sine".

[338] E. Jurca, *Arta de a fi liber. Persoana în analiza existenţială şi în psihologia pastorală*. Editura Marineasa, Timişoara 2004, p. 19-21. Persona trebuie să iasă dintr-un *anonimat impersonal*, din „masa" de inşi, pentru a-şi găsi *autenticitatea* şi *sensul* propriei existenţe.

8. ANTROPOFANIA INSEPARABILĂ DE TEOFANIE.
Omul care fiinţează liturgic într-o logică sacramentală kairo-logică

8.1. Preoţia şi Jertfa supremă. Cele trei direcţii ale slujirii arhiereşti a lui Hristos

Slujirea de Arhiereu prin care Se aduce ca jertfă pe Sine Însuşi e îndreptată în mod direct spre Tatăl. Totuşi implică în ea şi o direcţie îndreptată spre oameni, întrucât **vrea să încadreze şi pe oameni în ea**, deci cuprinde în ea şi o direcţie îndreptată spre aceştia. Iar întrucât în acest scop Hristos aduce ca jertfă firea umană asumată de El, slujirea aceasta are şi o direcţie şi un efect îndreptat spre aceasta. Aceste trei direcţii sunt atât de implicate una în cealaltă, încât e cu neputinţă să fie separate.[339]

Manifestând **prin jertfă voinţa de a se dărui** cu totul lui Dumnezeu, natura omenească se reface chiar prin aceasta din starea sa bolnavă.

Astfel importanţa centrală permanentă a trupului lui Hristos depinde de identificarea Lui ca Arhiereu cu calitatea Sa de jertfă. **De arhierie e legată deci poziţia de autojertfire.** Aşa cum Cuvântul întrupat e Cuvântul în Persoană sau vorbitor aşa este El şi Jertfa în Persoană, Jertfa care Se jertfeşte, „Jertfa vie", cum se spune într-un tropar bisericesc. Calitatea simultană de Arhiereu şi de jertfă nu sunt asociate accidental cu Persoana Sa, ci sunt expresia Persoanei Sale Înseşi ca Fiu al lui Dumnezeu întrupat pentru noi. Dacă **omul e făcut în general să fie jertfă vie adusă de el însuşi lui Dumnezeu**, Ipostasul întrupat al Cuvântului realizează prin excelenţă această calitate, fiind jertfa supremă şi Arhiereu suprem prin excelenţă. Sfântul Chiril din Alexandria zice: „Trebuie să ştim că nici despre Fiul Însuşi, Cuvântul lui Dumnezeu Tatăl, nu s-ar spune că **slujeşte ca preot** (iJerateuvein) şi că ar fi în **starea liturgică**, dacă nu s-ar înţelege că S-a făcut ca noi ... Iar aceasta este golirea (chenoza). Căci Cel ce Se afla în chipul şi egalitatea Tatălui, Căruia Îi stau înainte şi Serafimii de sus, Căruia Îi liturghisesc (Îi aduc slujba sfântă) mii şi mii de îngeri, *când S-a golit pe Sine se spune că S-a şi arătat liturghisitor al celor sfinte* şi al Cortului adevărat. Atunci S-a şi sfinţit cu noi Cel ce-i mai presus de toată zidirea. „Căci **Cel ce sfinţeşte şi cei ce se sfinţesc, dintr-unul sunt toţi.** Pentru care pricină nu Se ruşinează să-i numească pe ei fraţi, zicând: „Vesti-voi numele Tatălui, fraţilor Mei" (Evr. 2, 11, 12; Ps. 21, 23). [340]

În opera *Închinare în Duh şi Adevăr*, Sfântul Chiril dezvoltă ideea că noi **nu putem intra la Tatăl decât ca jertfă curată.** Jertfa e necesară pentru comuniune. Jertfa e animată de tendinţa după comuniune; e renunţare la sine, de dragul celuilalt; e uitare de sine din iubirea faţă de celălalt. Astfel **comuniunea e rezultatul jertfei.** Dar din cele spuse rezultă că şi **Tatăl avea o lipsă de jertfa noastră pentru restabilirea comuniunii între noi şi El.** Nu de o jertfă

---

[339] D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, EIBMBOR, Buc. 1997, p.87. Sfinţii Părinţi au accentuat atât de mult efectul jertfei îndreptat spre restaurarea, sfinţirea şi îndumnezeirea firii omeneşti în Hristos şi prin ea în toţi cei ce cred în El.

Aceasta s-a făcut din opoziţie faţă de teologia catolică, care afirma că păcatul n-a slăbit şi n-a strâmbat firea omenească, ci L-a jignit numai pe Dumnezeu, deci jertfa nu are ce să îndrepteze în firea noastră, ci doar să înlăture supărarea lui Dumnezeu cel jignit, ca firea să fie iarăşi admisă în relaţie cu El şi împodobită cu etajul darurilor supranaturale; sau, din opoziţie faţă de teologia protestantă, care recunoaşte că prin păcat nu numai că Dumnezeu a fost jignit, ci şi firea noastră e alterată atât de total încât nu mai poate fi vindecată, ci ajunge să se obţină, prin ispăşirea vinei în faţa Lui, promisiunea restaurării ei în viaţa viitoare.

[340] *Ibidem,* p. 90

pentru satisfacerea onoarei Lui, ci pentru a ne deschide comuniunii cu El, renunţând la noi înşine şi văzându-L pe El în toată mărirea Lui.

Sfinţirea nu este o operă a lui Dumnezeu îndreptată spre un obiect pasiv, ci răspunde unei aspiraţii a subiectului uman. În acest sens am vorbit de o corelaţie între preoţie şi lucrarea sfinţitoare a lui Dumnezeu. Aceasta este preoţia şi jertfa noastră din puterea şi după asemănarea preoţiei şi jertfei lui Hristos..[341]

8.2. Preoţia lui Hristos în Biserică prin preoţia slujitoare. Caracterul duhovnicesc al preoţiei slujitoare creştine şi preoţia generală

Ca ipostas divin întrupat şi deci ca trup ipostaziat în Dumnezeu, Hristos Însuşi continuă să fie în ea Arhiereul care Se oferă pe Sine ca jertfă în continuare. ***El nu aduce jertfa numai pentru Sine, sau numai corpul Său personal, ci şi*** **corpul Său tainic** ***în lăuntrul căruia se află*** **trupul Său personal.**

În cazul Său este **o identitate între jertfitor şi jertfă.**[342] La această stare de jertfă continuă şi de jertfitor continuu ne atrage Hristos şi pe noi. El nu ne jertfeşte ca obiecte, ci ne atrage la o autojertfire ca subiecte, la o autodăruire activă şi la o rămânere în ea, împărtăşindu-ne de starea Lui de jertfă, în care El, de asemenea, nu este obiect pasiv, ci dăruitor. ***Împărtăşindu-ne deci de jertfa Lui, nu ne împărtăşim numai de jertfă, ci şi de jertfitor. Prin aceasta devenim noi înşine nu numai jertfe, ci şi jertfitori sau preoţi ai jertfei noastre*** în acest sens restrâns. Numai aşa jertfa noastră e întru miros de bună mireasmă, pentru că e ca şi a Lui - însăşi persoana noastră e în starea de jertfă, de autodăruire voluntară, de menţinere activă în stare „pasivă" de predare lui Dumnezeu şi semenilor.

Deci, pe de o parte ***Hristos ne aduce ca jertfe în calitate de Arhiereu împreună cu jertfa Sa***, pe de alta, ***ne dăm noi înşine Lui ca jertfă, nu suntem numai pasivi în ea***, ca să ne aducă lui Dumnezeu şi Tatăl.

Dar această jertfă n-o poate aduce orice credincios, căci în acest caz nu s-ar mai arăta că ea e adusă „pentru toţi", ci fiecare ar aduce-o pentru sine. Ea trebuie să fie adusă de unul pentru toţi, reprezentând pe Hristos, Care, ca unul, Se aduce jertfă pentru toţi. Acesta e preotul, slujitor al Bisericii, cu răspundere pentru o comunitate. Prin aceasta se arată în acelaşi timp conştiinţei credinciosului că el are nevoie de Hristos ca Mijlocitor. ***Preotul simbolizează pe Hristos ca Mijlocitor, simbolizează faptul că omul nu poate intra prin sine în relaţia iubitoare nesfârşită cu Dumnezeu***.

Preoţii sunt rânduiţi de Dumnezeu asemenea lui Hristos, ca chipuri vizibile ale lui Hristos, sau ca organe ale Lui.[343] Respingând preoţia slujitoare a Bisericii, concepţia

---

[341] *Ibidem,* pp. 92-93, 98. Nu lumea are să o aducă omul în primul rând lui Dumnezeu ca jertfă, în calitatea lui de preot, ci pe sine însuşi.

[342] *Ibidem,* p. 152-154. ceea ce înseamnă că Însăşi Persoana Sa e jertfă benevolă, că ***jertfa e persoana care se jertfeşte***, că nu se poate distinge între pasivitatea jertfei şi spontaneitatea sau dispoziţia activă a jertfitorului. *Acelaşi este activ ca jertfitor şi pasiv* ca *jertfă*, mai bine zis, primitor al stării de jertfă; Acelaşi susţine în mod activ ca jertfitor starea Sa pasivă sau receptivă de jertfă. ***El Se predă activ şi susţine activ starea Sa pasivă sau receptivă de dăruire***. Îmbinarea paradoxală de activ şi pasiv sau receptiv în starea de jertfă continuă, identică cu jertfitorul, înseamnă că în jertfa de Sine ***jertfitorul continuă să susţină activ dăruirea*** Sa, împlinirea voii Celui căruia I S-a dăruit; să fie întreg pentru Acela, să nu fie în nici un fel pentru Sine.

[343] *Ibidem,* p. 155-157. ***Preoţia ca activare în planul sensibil a preoţiei nevăzute a lui Hristos, sau a mijlocirii Lui către Dumnezeu, e un dar al lui Dumnezeu***. Credincioşii au mereu nevoie de preotul vizibil, deosebit de ei, pentru că au mereu nevoie de Hristos, ca Mijlocitor. **Omul nu-şi răpeşte mântuirea de la Dumnezeu,** cum ar fi

protestantă a respins necesitatea împărtăşirii noastre de jertfa lui Hristos şi deci necesitatea prezentării ei în continuare în Biserică, deci şi pe Hristos în această stare de jertfă.

Preotul este şi mijlocitor al lui Hristos, dar este şi membru al Bisericii ca trup al lui Hristos. ***Nici un slujitor al altarului nu se singularizează, nu devine substitut văzut exclusiv al unicului cap, Hristos. Mijlocirea trebuie luată mai mult ca ocazionare, ca mediere străvezie, decât ca impropriere personală de către slujitor a darului de la Hristos*** şi ca transmitere în felul acesta, la credincioşi. Deci mijlocirea preotului nu e identică cu o substituire a lui Hristos; preotul nu a devenit un alt Hristos. *Puterea lui Hristos lucrează prin preot, mai bine zis prin actul lui, care nu e propriu-zis al lui, ci al Bisericii*, fără să devină puterea preotului. [344]

Subiectivitatea umană trebuie să se identifice cu obiectivitatea lui Hristos. De aceea, în Biserică văzutul fiind transfigurat e mai mult decât văzut, fără să fie desfiinţat ca văzut, în felul acesta şi obiectivul din Biserică e un ***obiectiv pnevmatic***, şi nu e ca atare numai pentru subiectivitatea noastră.

Redus la o pură subiectivitate schimbătoare şi capricioasă, eu însumi nu mai sunt sigur de mine, odată ce nu mai însemn nimic nici pentru altul. Eu ştiu că exist şi capăt siguranţa mântuirii pentru viaţa veşnică prin faptul că Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om, sau semen al meu, şi că ***mă uneşte cu Sine nu individual, nu lucrând în interiorul meu pur subiectiv, ci în „corpul" umanităţii, care constă din suflete îmbrăcate în trupuri***. El mă pune prin aceasta în lumină nouă şi pe mine însumi şi dă consistenţă sigură realităţii mele, constituită din suflet şi trup şi activată şi realizată, în actele de relaţie cu ceilalţi oameni. Eu devin real la maximum în Hristos, pentru că toţi sunt reali în El.[345]

Duhul, ca ipostas al întregii Dumnezeiri împărtăşite făpturii, e dăruit Bisericii în calitatea ei de trup unitar.

Duhul e întreg în fiecare persoană din Biserică, dar numai întrucât acea persoană se menţine ca mădular al Bisercii, adică întrucât se află în Biserică, unde sunt activate toate darurile Duhului, ca ipostas unitar şi infinit de bogat. Sfântul Vasile cel Mare zice: "*Duhul ţine legate între ele mădularele prin* ***darurile care se intercondiţionează****. Toate mădularele înzestrate cu daruri diferite completează prin aceasta corpul lui Hristos*".

Fiecare mădular al Bisericii e avizat la celelalte şi responsabil faţă de ele, pentru că e avizat la Biserică ca întreg şi obligat faţă de ea, având prin aceasta acces la Duhul întreg şi fiind obligat să ajute la actualizarea Lui. Dator să ajute la ***activarea lui Hristos întreg, prin Biserică.*** De aceea se spune despre Hristos - „Se sfarmă şi Se împarte Mielul lui Dumnezeu, Cel ce Se sfarmă şi nu Se desparte". Propriu-zis, fiecare participă la Duhul şi la Hristos întreg.

Fiecare dar se cere după celelalte daruri, pentru că în el e acelaşi Duh, Care ţine în acel dar tendinţa după unirea cu celelalte daruri. ***„Darul" nu are numai o adresă verticală, ci şi una orizontală***, unificatorie.[346]

Pentru actualizarea jertfei lui Hristos pentru diferitele comunităţi, singura „prin care" pot aduce şi creştinii jertfă de laudă, sunt necesari preoţii. Dar aceşti ***preoţi trebuie să efectueze şi o*** **împreună-aducere duhovnicească** ***a lor cu Hristos, împreună*** **cu credincioşii.** ***Jerfa lui Hristos nu lucrează magic***, pentru că nu îşi produce efectul numai prin

---

în cazul când s-ar face el însuşi preot. Nici comunitatea nu o poate răpi, ca să dea preoţia de la sine. Precum Hristos a fost trimis de Tatăl ca Mijlocitor, aşa preoţii. De aceea ei primesc de la Hristos Duhul Său, ca Hristos să săvârşească prin ei lucrarea Sa de mântuire. „Precum M-a trimis pe Mine Tatăl şi Eu vă trimit pe voi... Luaţi Duh Sfânt; cărora le veţi ierta păcatele, iertate vor fi, iar cărora le veţi ţine, ţinute vor fi" (In. 20, 23). Sau: „Eu v-am ales pe voi şi v-am pus pe voi, ca să mergeţi şi roadă să aduceţi şi roada voastră să rămână" (In. 15, 16).

[344] *Ibidem*, p. 159-161. De ce a ales Dumnezeu o anumită persoană ca, prin rugăciunile ei, însoţite de rugăciunile comunităţii, să ocazioneze pogorârea Duhului? Pentru că trebuia să aleagă pe unul, ca ***să facă vădită slujirea de Mijlocitor obiectiv al lui Hristos***.

[345] *Ibidem*, p. 167-168.

[346] *Ibidem*, p. 212-213.

sângele vărsat odinioară, asemenea sângelui animalelor, ci umple şi pe cei ce se împărtăşesc de El de aceeaşi putere de aducere a lor lui Dumnezeu.

Întrucât au comun cu credincioşii aducerea lor duhovnicească din puterea jerfei lui Hristos***, slujitorii creştini nu mai sunt separaţi de credincioşi în modul în care erau preoţii din legea veche sau cei păgâni***. Toţi creştinii sunt în acest sens o „preoţie împărătească" (I Pt. 2,9). Dar jerfele creştinilor sau ei înşişi ca jertfe, trebuie să se alăture jertfei lui Hristos. Căci numai prin Hristos ca jertfă pot intra şi ei ca jertfă la Tatăl. O iniţiativă a lor în jerfire e necesară, căci dacă ar fi făcuţi jertfă cu sila, nu s-ar sfinţi în lăuntrul lor, cum nu se sfinţeau păgânii sau evreii.

Preoţii nu aduc numai jertfele şi rugăciunile lor personale, ci ale comunităţii ca întreg şi ale tuturor credincioşilor, alăturate la jertfa lui Hristos.[347]

8.3. Experienţa Bisericii în Euharistie - „Taină a adunării" şi împărtăşirea continuă

Teologul laic Alexei S. Homiakov (1804-1860), pentru noua sa abordare eclesiologică traducea cuvântul „catolic" prin slavul „sobornicească". El derivă din rădăcina „s-br", a aduna***. Homiakov defineşte Biserica plecând de la adunare,*** de la comunitatea episcopilor, preoţilor şi poporului în totalitatea sa. Prin aceasta el se ridică împotriva unei eclesiologii care împarte Biserica într-o Biserică învăţătoare şi una ascultătoare. Fiindcă *întreaga* Biserică este o *singură* adunare.

Potrivit părintelui G. Florovsky, ***Biserica e experiabilă ca realitate sacramentală în Euharistie***: „În Euharistie se revelează nevăzut, dar real, plinătatea Bisericii... De aceea, în orice Liturghie e prezentă şi ia parte în chip mistic, dar real, întreaga Biserică. Săvârşirea Liturghiei este oarecum o Întrupare înnoită a lui Dumnezeu. În ea Îl vedem pe Dumnezeul-Om ca Întemeietor şi Cap al Bisericii şi împreună cu El întreaga Biserică. *În rugăciunea euharistică Biserica se vede şi se cunoaşte pe sine ca Trupul unic şi întreg al lui Hristos*".[348]

În toamna anului 1979, teologul romano-catolic Yves Congar încheia o sesiune a Societăţii „Kanon" cu o conferinţă în care prezenta ***eclesiologia euharistică*** drept învăţătura originară catolico-ortodoxă despre Biserică în treăsăturile ei esenţiale. E recunoscută spontan drept originară, o eclesiologie dată la o parte pentru mai mult de o mie de ani.

După părintele N. Afanasiev adunarea euharistică e Biserica întreagă şi nu o parte a ei. Nu există Biserici parţiale. Relaţia Bisericilor locale întreolaltă nu e cea a însumării unor elemente diferite, ci aceea a identităţii lor. De aceea, Bisericile locale nu pot fi adunate într-o sumă. De fapt, în eclesiologie unu plus unu e întotdeauna unu. Orice Biserică locală manifestă întreagă plinătatea Bisericii lui Dumnezeu. Prin aceasta *categoria experienţei* a devenit hotărâtoare şi pentru eclesiologie. ***Concret experiabilă e doar Biserica locală care săvârşeşte Euharistia, nu Biserica universală, care nu se întâlneşte nicăieri în cultul divin***.

Biserica Ortodoxă a accentuat *aspectul eclesial al Euharistiei*: ***Euharistia poate fi săvârşită numai în prezenţa întregului popor al lui Dumnezeu dintr-un anume loc, popor constând din întâi-stătător (episcop/preot) şi, mai cu seamă, laici***. Există în orânduirea canonică a Biserici Ortodoxe un indiciu limpede ce sugerează unitatea principială a comunităţii întregi în Euharistie: la un singur altar poate fi săvârşită în fiecare zi numai o

---

[347] D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, EIBMBOR, Buc. 1997, p. 106-107.
[348] Karl Christian Felmy, *Dogmatica experienţei eclesiale,* Editura Deisis, Sibiu 1999, p. 210-212.

singură Euharistie, după cum orice preot poate săvârşi Liturghia numai o singură dată pe zi.[349]

Mulţi teologi ortodocşi consideră de neconceput posibilitatea celebrării Liturghiei fără prezenţa credincioşilor laici. Iar acolo unde totuşi se întâmplă aceasta, cu gândul mereu la faptul că *Liturghia este o celebrare comunitară*, se vorbeşte de o „*împreună-slujire cu îngerii*", care, potrivit credinţei Bisericii Ortodoxe, are loc la orice celebarea a Liturghiei.

Accentuarea aspectului de „mysterium tremendum" („taină înfricoşătoare") a favorizat foarte devreme individualizarea Împărtăşirii. În faţa tendinţei tradiţionale spre o Împărtăşire tot mai rară, pentru Afanasiev Euharistia nu este – aşa cum o considera teologia scolastică – ***una dintre cele şapte Taine din Biserică, ci Taina Bisericii. Ea trebuie înţeleasă în mod eclesial, iar nu individualist***. „Unirea cu Hristos e unirea cu toţi credincioşii şi unirea cu toţi credincioşii e unirea cu El". De la Sfântul Ignatie, părintele Afanasiev a preluat ideea unităţii Euharistiei în Biserica locală şi ***respingerea oricărei celebrări euharistice private, casnice sau speciale***. „Săvârşirea Euharistiei da un mic grup de creştini e o lezare a unităţii Bisericii locale, deoarece împarte Trupul unul şi Potirul unul al Domnului". Cel care oferă oferă e întotdeauna unul singur, însă ***toţi concelebrează cu el***. El aduca <<mulţumirea>> (*eucharistia*), la care participau toţi. Nici poporul lui Dumnezeu nu putea săvârşi fără el lucrarea sfântă, nici el nu putea săvârşi lucrarea sfântă fără popor, fiindcă nu numai el, ci toţi erau preoţi ai Dumnezeului Celui Preaînalt. **În eclesiologia euharistică slujirea stă în *serviciul* comunităţii care trăieşte din Euharistie**. Astfel, „acolo unde este episcopul, acolo trebuie să fie şi mulţimea credincioşilor, aşa cum unde e Hristos, acolo e şi Biserica universală".[350]

Părintele Schmemann defineşte Euharistia ca *sacramentul bucuriei*. El afirmă, de asemenea, că există ***o înţelegere fundamental greşită – înţelegerea „liturgică" a liturghiei.*** Ea constă în reducerea liturghiei la categoriile „cultice", definirea ei ca act sacru de cult, diferit, catare, nu doar de zona „profană" a vieţii, ci şi de toate celelalte activităţi ale Bisericii înseşi. Dar nu aceasta este semnificaţia originară a cuvântului grecesc *leitourgia*. El a desemnat iniţial o acţiune prin care un grup de oameni devine corporativ, cea ce nu fusese înainte, când erau o simplă adunare de indivizi. Tot aşa cum creştinismul poate – şi trebuie – să fie considerat sfârşitul religiei, la fel liturghia creştină în general şi Euharistia în particular sunt, într-adevăr, ***sfârşitul cultului, al actului religios „sacru" izolat*** de, şi opus vieţii „profane" a comunităţii. Euharistia este intrarea Bisericii în bucuria Domnului ei, chemarea însăşi a Bisericii, *leitourgia* ei esenţială, ***sacramentul prin care ea „*devine ceea ce este**"**.[351]

Liturghia ortodoxă începe cu doxologia solemnă: „Binecuvântată este Împărăţia...". Ni s-a vestit destinaţia, am zis „amin" acestei vestiri – noi suntem *ecclesia*, răspunsul la această chemare. Aceste este într-adevăr unul dintre cele mai importante cuvinte din lume, pentru că el exprimă acordul Bisericii de a-L urma pe Hristos în înălţarea Lui la Tatăl. În El putem spune „amin" lui Dumnezeu sau mai degrabă El este „Aminul" nostru către Dumnezeu şi ***Biserica este un „amin" către Hristos***.[352]

Creştinii apuseni, spune părintele Schmemann, sunt atât de obişnuiţi să ***distingă Cuvântul de sacrament***, încât poate fi dificil pentru ei să înţeleagă că, în perspectivă ortodoxă, liturghia Cuvântului este tot atât de sacramentală pe cât de „evanghelic" este sacramentul. Sacramentul este o manifestare a Cuvântului. Evanghelia nu este numai o „consemnare" a învierii lui Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu este eterna venire la noi a Domnului înviat. De aceea, în liturghie citirea Evangheliei este precedată de „***Aliluia***", de

---

[349] *Ibidem*, p. 213-215.
[350] *Ibidem*, p. 215-219. La Sfântul Ignatie, ***Biserica locală şi adunarea euharistică sunt identice***. Astăzi, Biserica locală este dieceza, adunarea euharistică este parohia.
[351] Alexander Schmemann, *Pentru viaţa lumii. Sacramentele şi Ortodoxia*, EIBMBOR, Bucureşti 2001, p. 26-27.
[352] *Ibidem*, p. 31.

cântarea acestui misterios cuvânt „teofor", care este salutul plin de bucurie al celor care *văd* venirea Domnului, care *cunosc* prezenţa Lui şi care-şi exprimă bucuria la această slăvită *parousia*. „Iată-L", ar putea fi cea mai potrivită traducere a acestui cuvânt intraductibil.

Euharistia este sacramentul unităţii. Noi suntem cuprinşi în Euharistia lui Hristos şi Hristos este Euharistia noastră - Fiinţa Euharistică desăvârşită. Noi ştim că adevărata viaţă este „euharistică", că am fost creaţi ca *slujitori* ai sacramentului vieţii, ai transformării ei în viaţă-în-Dumnezeu.[353]

Episcopul Ioannis Zizioulas aaccentuat faptul că putătorul slujirii nu prmeşte autoritatea slujirii şi harisma ei pentru sine, ci pentru comunitate ca „dar pentru alţii". La polul opus, celebrarea euharistică condusă de un prezbiter a putut renunţa în denaturarea ei medieval-occedentală chiar şi la concelebrarea laicilor. De aceea, după Zizioulas nu este vorba de ce anume dă hirotonia unui preot, ci în ce *relaţie* îl pune ea cu comunitatea. ***Hirotonia este înţeleasă drept constitutivă pentru comunitate***, iar această comunitate, ca şi <<comuniune>> a Duhului, e înţeleasă prin natura sa ca esenţă ralaţională. Fără noţiunea de <<relaţie>> slujirea preoţească îşi pierde atât caracterul de haruimă a duhului, adică de parte a <<comuniunii>> Lui, cât şi de slujire (*daconia*). O astfel de viziune depăşeşte şi opoziţia între o înţelegere pur ontologică şi un afuncţională a slujirii preoţeşti în Biserică. ***Cât timp e preot, acesta nu se mai poate înţelege în el însuşi. În această situaţie existenţa e determinată de participare, iar nu de <<ontologie>> sau <<funcţie>>***.[354]

Zizioulas reinterpretează şi noţiunea de „preot": „Adevărata semnificaţie istorică originară a termenului preot e aceea că dacă **Hristos (unicul Preot) devine în Duhul Sfânt o comunitate (trup al Său, Biserica)**, în existenţa istorică de aici şi acum preoţia Sa e închipuită şi realizată ca o comunitate euharistică, în care „chipul" Său e capul acestei comunităţi, care aduce darurile euharistice cu şi pentru comunitate şi în numele ei. În felul acesta *comunitatea însăşi devine preoţească* în sensul lui 1Pt. 2, 5-9... în ***întâlnirea simultană <<epi to auto>> [în acelaşi loc]*** a tuturor stărilor şi cinurilor comunităţii."[355]

Dintre trăsăturile esenţiale ale Euharistiei face parte şi caracterul ei de „Taină a adunării". Celebrantul vorbeşte în numele adunării (persoana întâi plural), nu numai al său propriu şi nu numai pentru sine, ci ca „gură a Bisericii", respectiv ca „limbă a comunităţii bisericeşti", al cărei ***„Amin" e constitutiv pentru celebrarea euharistică***. Mai cu seamă împărtăşirea – în principiu a întregului popor, nu numai a câtorva inşi izolaţi – e din nou parte integrantă constitutivă a dumnezeieştii Liturghii. Canonul 9 apostolic interzice expres participarea la dumnezeiasca Liturghie, fără a lua parte la Împărtăşanie. ***Toţi, inclusiv laicii, concelebrau Liturghia ca preoţi***.[356]

Exact aşa cum este cu neputinţă ca Euharistia să fie săvârşită fără slujitorul hirotonit, tot aşa nu poate fi săvârşită fără adunarea poporului lui Dumnezeu din acelaşi loc, fără întreaga comunitate. Exemplul contrar cel mai extrem l-a oferit episcopul Teofan Zăvorâtul, canonizat de Biserica Ortodoxă Rusă în anul 1988. timp de 22 de ani el a săvârşit dumnezeiasca Liturghie într-o izolare completă, în ultimii 11 ani chiar zilnic. Biografii episcopului nu s-au scandalizat de acest fapt, păreau conştienţi de caracterul comunitar al Liturghiei, când se refereau la „împreună-slujirea îngerilor" la Liturghiile săvârşite de acesta.

Sfântul Ioan Gură de Aur avertiza: „Sunt împrejurări în care preotul nu se deosebeşte de cel care e supus lui, ca de pildă atunci când este vorba de împărtăşirea cu înfricoşătoarele Taine. Cu toţii suntem vrednici de ele deopotrivă, nu ***ca în Vechiul Testament, unde preotul mănâncă ceva, iar poporul altceva****, şi unde poporului nu-i este îngăduit să aibă parte de*

---

[353] *Ibidem*, p. 36-38, 40-41, 45 şi 52.
[354] K. Ch. Felmy, *op. cit.*, p. 225-227.
[355] *Ibidem*, p. 228.
[356] *Ibidem*, p. 255-257

ceea ce preotul avea parte. Acum nu-i aşa; ci tuturor ni se dă un singur Trup şi un singur Potir. Şi în rugăciuni poporul conlucrează mult, cum poate să vadă fiecare...

Iar la săvârşirea înfricoşătoarelor Taine însuşi ***preotul se roagă pentru popor şi poporul se roagă pentru preot, pentru că vorbele „Şi cu duhul tău" nu înseamnă altceva*** *decât aceasta. Rugăciunile de mulţumire sunt şi ele comune, pentru că nu numai preotul aduce mulţumire, ci poporul întreg. Abia după ce a primit mai întâi răspunsul de la popor şi are consimţământul că toate cele săvârşite sunt într-adevăr lucru <<vrednic şi drept>>, preotul începe mulţumirea."*[357]

Motivele pentru raritatea tot mai crescândă a primirii Împărtăşaniei stau, potrivit lui K. Felmy, în *surpraaccentuarea* caracterului înfricoşător al cultului şi în înţelegerea acestuia ca dramă cultică. Această evoluţie echivalează cu o individualizare care începe deja cu ***separaţia dintre „Liturghie" şi „Euharistie"*** la Sfântul Chiril, care le explică în cateheze mistagogice diferite.[358]

Sfântul Iustin pusese un accent puternic pe „Amin"-ul comunităţii care prin acest „Amin" participă constitutiv la înălţarea rugăciunii euharistice. Deşi participarea întregii comunităţi la cultul divin era constitutivă, încă din perioada preconstantiniană s-a ajuns la ***o poziţie specială, marcată şi spaţial, a celebranţilor în adunarea (sinaxa) cultică***. Săpăturile de la Aquileia au permis recunoaşterea urmelor unui *grilaj* între spaţiul rezervat clericilor şi cel rezervat laicilor. Din predicile Sfântului Ioan Hrisostom poate fi dedusă existenţa unei *perdele* fixate de stâlpii unui baldachin („ciborium") şi care era trasă la anumie momente ale slujbei. Se pare că încă de pe timpul Sfântului Ioan Hrisostom anumite rugăciuni erau *rostite în taină*, prin aceasta ele vor fi pierdute pentru laicii credincioşi.[359]

Secolul IV e marcat în istoria teologiei de două fenomene diametral opuse: pe de o parte, de o întoarcere reflexivă la Sfânta Scriptură. Pe lângă aceasta există însă şi puternice tendinţe de elenizare care marchează atât noţiunile luptelor trinitar-hristologice, cât şi înţelegerea cultului divin. Cultul divin devine un „mysterium" în sensul strict. La origine, actele explicate „mistic" erau în realitate gesturi pur practice, susţine Felmy: „În Biserica veche însă actele pur practice erau parte componentă *esenţială* a cultului divin, o expresie a caracterului corporal şi a unui materialism al mântuirii necesar faţă de tendinţele spiritualiste eretice."[360]

---

[357] Sfântul Ioan Gură de Aur, *In epist. II ad Cor. Hom.* XVIII 3, *PG* 61, 527. *(cf. Ibid.*, p.256-257*)*

[358] Karl Christian Felmy, *De la Cina de Taină la Dumnezeiasca Liturghie a Bisericii Ortodoxe. Un comnetariu istoric*, Editura Deisis, Sibiu 2004, pp. 83 şi 74: Conţinutul celei de a V-a „cateheze mistagogice" e Euharistia ca *Sinaxă* şi tratează caracterul ei de jertfă, caracterul ei eclezial şi anamnetic, precum şi comuniunea cu îngerii în cultul divin ceresc. Cu alte cuvinte, cateheza a V-a tratează toate temele tâlcuirii Liturghiei de mai târziu.

[359] *Ibidem,* p. 127-128. Iustinian (527-565) în *Novela 137* din ultimul an al domniei sale, a interzis tuturor episcopilor şi preoţilor pe temeiul textului de la *1 Corinteni* 14, 16 („dacă vei binecuvânta cu duhul, cum va răspunde omul simplu <<Amin>> la mulţumirea ta, de vreme ce el nu ştie ce zici") şi de la *Romani*10, 10 („căci cu inima se crede spre dreptate, iar cu gura se mărturiseşte spre mântuire") să rostească în taină „rugăciunea de la sfânta *proskomide*" [anaforaua] sau rugăciunea de la Botez.

[360] *Ibidem,* p. 70-73 şi 105: Cel mai vechi manuscris al Liturghei bizantine, *Codex Barberini gr. 336* atestă faptul că la început Liturghia propriu-zisă a Constantinopolului a fost Liturghia Sfântului Vasile. Încă de pe timpul Sfântului Nichifor I Mărturisitorul, patriarhul Constantinopolului (806-815), Liturghia Sfântului Ioan Hrisostom era săvârşită numai în zilele de lucru, Liturghia Sfântului Vasile săvârşindu-se duminica şi în sărbători. În afara Constantinopolului, Liturghia Sfântului Ioan Hrisostom a rămas în general necunoscută până în secolul IX. Practica actuală este atestată la Constantinopol începând din secolul XII, iar începând din secolul XIII şi în Ierusalim.

8.4. «Reducţia eshatologică» şi liturghia timpului – kairos şi „perfectul profetic”

Oscar Cullman a tratat despre conceptul timpului în cartea sa *Hristos şi timpul*. El prezintă deosebirea esenţială dintre înţelegerea liniară, specific iudaică, a timpului şi conceptul ciclic elenistic. ***Conform concepţiei evereşti, eshatologia nu semnifică o renunţare la timp ca la ceva corupt, nici o victorie asupra timpului, nici o ieşire afară din el.*** Dimpotrivă în această concepţie timpul însuşi poate fi descris ca eshatologic, evenimentele îl transformă în proces sau istorie şi îl orientează spre un eshaton, spre consumarea sa într-un eveniment final revelând întregul său înţeles. Eshatonul este deci nu un sfârşit, ci împlinirea a ceea ce s-a dezvoltat în timp, a acelui fapt căruia timpul i-a fost intrinsec subordonat ca mijloc şi care are sfârşit. Timpul, în acest sens, este definit prin mişcarea sa către împlinirea planului ori intenţiei lui Dumnezeu pentru lume, care se va întâmpla în timp şi prin timp, prin mişcarea sa în direcţia zilei Domnului. Liturghia timpului în iudaism este expresia acestei teologii biblice şi de fapt eshatologice a timpului. Ea începe cu binecuvântarea Împărăţiei lui Yahve spre care este îndreptat timpul şi este în întregime un cult al Dumnezeului istoriei, al Dumnezeului mântuirii. Aceasta este liturghia timpului, dar nu timpul natural ori ciclic, nu acel timp care este imanent în lume, determinând-o şi conţinând-o pe aceasta în propriu său ritm ciclic, suficient sieşi. Este ***timpul eshatologic transparent***, timpul în care şi peste care Dumnezeul viu al lui Avraam, Isaac şi Iacov veghează permanent şi care revelează semnificaţia sa reală în Împărăţia lui Yahve, „Împărăţia tuturor veacurilor”.

Dar aceeaşi înţelegere a timpului, aşa cum Cullman a demonstrat-o foarte bine, stă la baza concepţiei creştine nou-testamentare. Diferenţa dintre creştinism şi iudausm nu constă în înţelegerea ori teologia referitoare la timp, ci în concepţia lor despre evenimentele prin care acest timp este măsurat în mod spiritual. Timpul iudaic este eshatologic în sensul că el este încă îndreptat spre venirea lui Mesia şi a împărăţiei mesianice. Conform timpului creştin, Mesia a venit deja, este deja descoperit, Împărăţia lui Yahve este aproape. ***Dacă eshatologia trebuie înţeleasă doar prin prisma viitorului, atunci, cum spune Cullman „afirmarea necondiţionată a eshatologiei creştinismului timpuriu” este greşită: „Etalonul său nu ste ceva care urmează să vină în viitor, ci Acel Unul care deja a venit...”.***[361] Evenimentul care chiar în concepţia veche iudaică a constituit centrul timpului a început deja şi acest eveniment, în schimb, este eshatologic deoarece în el este descoperită şi definită semnificaţia ultimă a tuturor lucrurilor – creaţie, istorie, mântuire. De aceea venirea zilei Domnului nu semnifică nici sfârşitul, nici frângerea absurdă, nici golirea timpului. Timpul devine cu adevărat real, capătă o intensitate nouă şi deosebită, el devine ***timpul Bisericii***: timpul în care mântuirea dată prin Mesia este acum realizată.

În lumina acestei eshatologii (nu ca identică pur şi simplu cu renunţarea la lume) trebuie să înţelegem caracterul eshatologic al noului cult şi, mai presus de orice, al Euharistiei. Evenimentul care este actualizat în Euharistie este un eveniment al trecutului, cercetat în cadrul categoriilor timpului, dar datorită semnificaţiei lui eshatologice un eveniment care are loc etern. ***Această Împărăţie mesianică ori viaţă în eon este actualizată – devine reală – în adunarea Bisericii, în ἐκκλησία, când credincioşii vin împreună să fie împărtăşiţi din trupul domnului. Euharistia este deci manifestarea bisericii ca noul eon, este participarea la Împărăţie ca*** **parousia*****, ca prezenţă a Domnului Înviat şi Dătător de viaţă. Nu este repetarea apariţiei ori veniri Lui în lume, ci ridicarea Bisericii la*** **parousia *Sa,*** participarea Bisericii la slava Lui cerească. Gândirea creştină târzie va începe să interpreteze natura Tainei –a acestei repetări a irepetabilului – prin concepte împrumutate din filosofia greacă.

---

[361] Oscar Cullman, *Le Christ et le Temps,* Paris, Delachaux et Nestlé, 1947 (trad. engl. Philadelphia, Westminster, 1951), p. 108.

Euharistia ori Cina Domnului este de asemenea actualizarea noului eon în cel vechi. Euharistia este *parousia*, prezenţa şi arătarea lui Hristos care este „acelaşi, ieri, astăzi şi în veci" (*Evr. 13,8*). Cu alte cuvinte, ***eshatologia Euharistiei nu este renunţare la lume, nu este evadare din timp (ceea ce ar putea face pe preot să săvârşească singur Liturghia fără lume/credincioşi).*** Biserica este aşezată în lume cu scopul de a o mântui pe aceasta prin plenitudinea ei eshatologică, prin *parousia* lui Hristos. Dacă Biserica ar fi o izbăvire de lume, atunci noul ei cult ar fi suficient; mai mult, el ar fi singurul conţinut şi scop al întregii vieţi a Bisericii. Aşa-numita eshatologie a renunţării la lume a fost probabil susţinută de către creştinii izolaţi (compară „să vină Împărăţia Ta şi să tracă această lume..." din *Didahie*). Liturhia timpului (acum identificată ca vechiul cult iudaic) a fost deci păstrată într-un fel din necesitate – ca o completare a Euharistiei (ca afirmare a realităţii lumii), fără care aplicarea Euharistiei la timp sau la orice sfinţire a vieţii acestei lumi ar fi incompletă. ***Euharistia nu înlocuieşte liturghia timpului deoarece prin natură ea este manifestarea în acest eon a unui alt Eon, este împărtăşirea credincioşilor în viaţa veşnică.*** Ea nu poate desfiinţa liturghia timpului (implicit şi prezenţa credincioşilor ca sinaxă) pentru că atunci timpul ar fi golit şi privat de semnificaţie, nu ar fi nimic altceva decât intervale între celebrările Euharistiei.[362]

În anamneza din anaforaua Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur se aminteşte nu numai de trecut ci şi de viitor: „***Aducându-ne aminte*** *de această poruncă mântuitorae şi de toate câte s-au făcut pentru noi: de cruce, de mormânt, de Învierea cea de-a treia zi, de Înălţarea la cer, de şederea de-a dreapta Tatălui şi* ***de cea de-a doua venire întru slavă,*** *ale Tale dintru ale Tale Ţie Îţi aducem de toate şi pentru toate...*".[363] Arhimandritul Kiprian (Kern), unul din importanţii comentatori ai liturghiei din secolul nostru, scrie: „În anamneza euharistică se şterg graniţele dintre trecut, prezent şi viitor... În Liturghia noastră noi pomenim şi viitorul". Arhimandritul Kiprian vede aici ***o corespondenţă cu „perfectul profetic"*** al profeţilor Vechiului Testament. Mai importantă decât amintirea viitorului luată în sine, este pentru Zizioulas schimbarea pe care o primeşte ***amintirea trecutului prin amintirea viitorului înserată în el***. În acţiunea euharistică evenimentele trecutului sunt primite înnoite în mod eshatologic de la Dumnezeu. Amintirea trecutului, scrie Zizioulas, „***dinamitează problematica scolastică clasică privitoare la semnificaţia de memorial a Euharistiei***. Ea nu este comemorarea euharistică a unui eveniment din trecut. Euharistia ca anamneză nu se înrădăcinează în trecut – în crucea lui Hristos –, ci în viitor, în Înviere şi în Împărăţia ce va veni".[364]

Nu numai anamneza este eshatologică, ci şi adunarea. Biserica locală este adunarea eshatologică a poporului lui Dumnezeu. Această imagine despre Biserică – subliniează Ioannis Zizioulas – „nu este împrumutată din istorie, ci din starea eshatologică a adunării bisericii <<*în acelaşi loc*[365]>>, pentru a participa la viaţa veşnică a lui Dumnezeu aşa cum este ea oferită la masa euharistică". Caracterul teofanic al Liturghiei e limpede mai ales în vohodurile dumnzeieştii Liturghii: Dumnezeu vine în cuvântul Său – acesta e Vohodul Mic. Dumnezeu vine, Se arată „ca să se junghie şi să se dea mâncare credincioşilor" (Imn heruvimic din Sâmbăta Mare) – acesta e Vohodul Mare. Şi Dumnezeu vine împreună cu îngerii Săi. Graniţa între cer şi pământ este suprimată. Ea se vede deja în ordinea *părticelelor* simbolice de la proscomidia dumnezeieştii Liturghii, când ***pe discul euharistic este adunată Biserica întreagă***.[366]

---

[362] A. Schmemann, *op. cit.*, p. 120-125.
[363] *Liturghier,* ed. cit., p.162.
[364] Karl Christian Felmy, *De la Cina de Taină...*, p. 258-259.
[365] *Ibidem,* p. 260. Aluzie la *epi to auto* (Ignatie, *Eph* V, 3; XII 1; *Mgn* VII, 1 sq; cf. şi *1 Co* 14, 23, *FA* 2, 1).
[366] Unitatea dintre Biserica cerească şi cea pământească în dumnezeiasca Liturghie a fost evidenţiată îndeosebi în predicile liturgice ale harismaticului părinte Ioan din Kronştadt, *Liturghia – cerul pe pământ. Cugetări mistice despre Biserică şi cultul divin ortodox*, Editura Deisis, Sibiu 2002.

Aşadar, adunarea euharistică a bisericii dintr-un anume loc este, pe de parte, Biserica întreagă în plinătatea ei „catolică", „sobornicească", dar în aşa fel încât în acelaşi timp ea se transcende pe sine. ***Liturghia este deopotrivă semn al asumării şi transfigurării şi prefacerii lumii. Numai atunci când Biserica lasă în Euharistie această lume şi se ridică la masa lui Hristos în Împărăţia Sa***, se întâmplă ca ea să vadă cerul şi pământul ca pline de slava Sa şi pe Dumnezeu care a umplut cu El Însuşi toate lucrurile.[367]

Jean-Yves Lacoste pledează pentru o ***fenomenologie liturgică a umanităţii omului***. Statutul de apatrid al acestuia – dat ca posibilitate iniţială – arată că pământ şi lume cele două feţe antagoniste ale locului, sunt limitele topologice ale putinţei noastre de a fi. Noi putem refuza să existăm în aceste moduri – trimiterea circulară de la lume la pământ şi de la pământ la lume, care uneşte ateismul existenţial cu un păgânism existenţial – o vom face atunci când vom decide să intrăm în liturghie, ea e prezentă imemorial - neliniştea predispune satisfacţiei eshatologice. Pentru ***omul care fiinţează liturgic***, lumea încetează de a mai fi un orizont, subminarea topologicului de liturgic nu poate fi deci gândită aici decât în termenii *eschaton*-ului. Ordinea simbolicului este alta decât cea a fiinţei. Dar această redistribuire insinuează într-un mod real (dar anticipat şi incoactiv) „***datul" eshatologic al experienţei: ordinea simbolului ne e deci străină de ordinea ontologică, e realitatea „fiinţei care nu e încă", care n-ar putea „fi" în limitele lumii, dar care se poate realiza aici în măsura în care e simbolizată aici***.[368]

Este îngăduit omului să-şi supradetermine liturgic fiinţarea-sa-aici. Liturghia deschide calea unei inversiuni a raportului de inerenţă: omul care se odihneşte cu totul în Dumnezeu scapă dominaţiei lumii, luându-i lumii statutul său de orizont de netrecut. Zăvorârea e o lucrare liturgică, un „antrenament" la existenţă, un existenţel şi nu de un existenţial, simbolic vorbind, locul său e un ne-loc. Liturghia insinuează că dialectica lumii şi a pământului nu poate fi întregul adevăr al locului, îi revine esenţial faptul de a fi o ***fiinţare-în faţa-lui-Dumnezeu***, realitatea ei dovedeşte omului că nu e constrâns să existe în unica modalitate a *Dasein*-ului sau în cea a „muritorului". Liturghia e o un mod de a fi, în care lumea nu se interpune între Dumnezeu şi om şi în care prezenţa lumii şi prezenţa lui Dumnezeu ne sunt co-donate. Lumea nu e câmpul unei teofanii, ci al clar-obscurului şi încă al unei prezenţe „kenotice" şi al sacramentului.[369]

Prin „viaţă" înţelegem aici mai întâi sfera evidenţei antepredicative, realul în însuşi actul apariţiei, înainte de judecata predicativă. „Viaţa" are, aşadar, drept loc dimineaţa experienţei, recucerită prin ascеză filozofică. Viaţa este aurora perpetuă, eternă tinereţe a începutului. Viaţa înţeleasă ca nemijlocire totală - fără ca nici o mediere să nu se interpună între acest act şi coştiinţa care-l surprinde. Spre deosebire de manifestarea iniţială „lumii vieţii", câmpul liturghiei este guvernat de o cunoaştere. Între lumea vieţii şi câmpul liturgic domneşte deci un *răstimp cognitiv*. Nemijlocitul menţine Absolutul în inevidenţă. ***Potrivit conceptului husserlian, viaţa e atee. Şi în acest fel, lumea vieţii e ceea ce trebuie depăşit pentru ca omul să poată face faţă lui Dumnezeu.*** Liturghia ne constrânge să admitem însă că experienţa antepredicativă ne menţine în necunoaşterea a ceea ce e mai fundamental sau a originarului. Dimensiunile lumii vieţii nu sunt cu siguranţă dimensiunile integrale ale experienţei. Liturghia n-are deci nici un statut existenţial, afară de cel pe care i-l poate oferi precar o „nelinişte" total absentă din textul lui Haidegger. ***Iniţial, omul nu e oare decât începutul lui însuşi? se întreabă Lacoste***. În fapt, Liturghia nu e o posibilitate între toate cele care i se oferă eului şi care vor servi pentru a mă defini, dar nu pentru a determina acel ceva

---

[367] Felmy, *op. cit.*, p. 262-264.

[368] Jean-Yves Lacoste, *Experienţă şi Absolut. Pentru o fenomenologie liturgică a umanităţii omului*, Editura Deisis, Sibiu 2001, pp. 29, 31 (n.20), 37 şi 36 (n.24).

[369] *Ibidem,* pp. 38-40, 48-49 şi 51.

prin care sunt uman. ***Liturgic omul debordează ceea ce este el iniţial;*** limitele existenţialului nu sunt limitele umanităţii sale.[370]

Liturghia ce apare în fapt ca o ***punere în paranteze a lumii şi a pământului*** (constituţia ***„ne-locului" liturgic***). În sens stric cei care stau liturgic în faţa Absolutului nu au nimic şi nu-şi pot împropria nimic; omul este gol, şi pentru că actul său de prezenţă nu face decât să-l pună la discreţia darurilor pe care poate doar să le aştepte în răbdare, trebuie spus că el este sărac şi, mai cu seamă, că e sărac la modul definitiv. ***„Reducţia liturgică"[371] nu-l ucide pe om***; din contră, ea dovedeşte că omul poate supravieţui atunci când sunt desfăcute legăturile care-l unesc cu lumea, atunci când nimic nu mai e cu adevărat la dispoziţia omului. Şi dacă e adevărat că ***experienţa liturgică îi permite omului să acceadă la ceea ce îi este cel mai propriu***, va fi adevărat să spunem că ***reducţia liturgică pune între paranteze neesenţialul***.[372]

Problema ipseităţii e în fond o problemă eshatologică. Împlinirea omului nu este deductibilă. ***Rapotul omului cu fiinţa sa*** este deci marcat de o penurie, sau de o sărăcie: ***el nu posedă ceea ce este şi nu este în mod definitiv el însuşi***. Nu suntem astăzi nici la originea noastră, pe care o barează mundaneitatea noastră, nici la sfârşitul nostru. Existăm între creaţie şi lume. Existăm între origine şi sfârşit, între creaţie şi împărăţie. Dialectica lumii şi a creaţiei trebuie aşadar lărgită într-o dialectică a creaţiei, a lumii şi a Împărăţiei. ***Ispita oricărei***

---

[370] J.-Y. Lacoste, *Experienţă...*, p. 132-136.

[371] Pentru a obţine, prin „reducţie fenomenologică", „*fenomenele*" însuşi „psihicul pur", se procedează în două etape: 1) oprarea unei ἐποχή sistematice şi radicale, 2) recunoaşterea, înţelegerea şi descrierea multiplelor <<apariţii>> a ceea ce nu mai desemnează <<obiecte>>, ci <<unităţi de sens>>, în aşa fel încât descrierea fenomenologică se va diviza în două părţi: descrierea ***<<noesei>>*** sau vizatul subiectiv al experienţei – şi descrierea ***<<noemei>>*** sau obiectul vizat în experienţă. (Edmund Husserl, *Conferinţe pariziene şi alte scrieri filosofice*, Traducere, note, postfaţă şi comentarii de Alexandru Boboc, Editura Paideia, Bucureşti 1999, pp. 161-162)

Intuirea esenţei – „*esenţa percepţie*" (sau percepţia ca esenţă), nu esenţa percepţiei – nu-i un fel de percepere, ci sesizarea datului, aprehenderea lucrurilor într-o modalitate originară. Esenţa nu e ceva transcendent conştiinţei pure, după cum nu este nici imanentă conştiinţei. De aceea nu vorbim despre „fiinţa esenţei", ci de „*fiinţa-esenţă*", adică ***nu fiinţa ca abstracţie a esenţei, ci esenţa însăşi ca fiinţă, ceea ce e posibil doar prin reducţia fenomenologică***. Husserl însuşi scria: „*Orice trăire, care are caracteristica proprie intenţionalităţii, anume aceea a unei **fiinţe-conştient-obiectuală** (eines-Gegenständlichenbewusst-Seins), a fiinţei asupra căreia e orientată, o numim trăire intenţională*". (Edmund Husserl, *Filosofia ca ştiinţă riguroasă*, Traducere, postfaţă, note şi comentarii de Alexandru Boboc, Editura Paideia, Bucureşti 1994, pp. 86-86, n. 45-46)

Aşadar, esenţa (*Eidos*) este un „obiect de un fel deosebit" şi concentrează astfel, ***tripticul fiinţă-esenţă-fenomen*** în formulele: fiinţă-fenomen şi fenomenul-fiinţă. (*Ibidem,* p. 92, n. 65)

Suspendarea judecăţii este „o stare a intelectului prin care nici nu negăm, nici nu afirmăm un lucru". Este vorba de <<oprirea aprobării>>, care în gândirea greacă era redată prin ἐποχή (lat. assensionis retentio, Cicero, Lucullus, cartea II, cap. 19, 59); alţi sceptici (Timon, şcolarul lui Pyrrhon) întrebuinţează în acelaşi sens αφασια (apţinerea de la vreo afirmaţie): „scepticul nu hotărăşte asupra viitorului; el arată numai ceea ce i se pare în momentul în care vorbeşte". (*Ibidem,* p. 122-123)

Lumea vieţii (*Lebenswelt*) e domeniul prepredicativ. Heidegger critică la fenomenologia existentă faptul că îi rămâne ascunsă viaţa actuală care se scurge. El numeşte încercarea de a scoate lumea din paranteză un avort, căci fără lume (*Weltbezung*) viaţa nu este comprehensibilă. Nu Ego-ul trebuie sesizat, ci viaţa. Critica filosofică dimpotrivă ***necesită „intrarea în vivacitatea vieţii înseşi". Viaţa nu este sesizată prin ancorarea în subiect***. Facticitatea este caracteristică pentru caracterul de fiinţă al fiinţei „noastre" „proprii" aflată-în-deschis. Aceasta nu este prezentă într-o intuiţie, „ci fiinţa-în-deschis (*Dasein*) îşi este ei înseşi deschisul (*Da*) în Cum-ul (*Wie*) fiinţei sale proprii". (Walter Biemel, *Heidegger şi fenomenologia*, în Edmund Husserl <<Criza umanităţii europene şi filosofia>>, Traducere, note şi comentarii de Alexandru Boboc, Editura Paideea, Bucureşti 2003, pp. 180-183)

În reducţie se face abstracţie de realitatea conştiinţei. „Trăirea reală este eliminată pentru a dobândi absolutul pur. Sensul reducţiei este astfel tocmai de a nu mai face uz de realitatea intenţionalului. Ea este inaptă de a determina pozitiv fiinţa conştiinţei". Reducţia eidetică nu conduce şi mai departe, căci aici interesează tocmai *existentia şi nu essentia.* (*Ibidem,* pp. 200-201)

[372] *Ibidem,* p. 220-221.

filozofii a istoriei, spune Lacoste, e întotdeauna de a produce propria sa eshatologie şi această ispită este cu atât mai vie atunci când filozofia îşi fixează drept sarcină împroprierea conţinutului relaţional al anticipărilor teologice ale sfârşitului.[373]

Umanitatea omului ne-a apărut ca o problemă eshatologică. Omului îi revine să fie făgăduit lui Dumnezeu şi să existe la modul chemării. Istoriei îi aparţine faptul de a nu putea înregistra decât neîmplinirea acestei făgăduinţe. ***Manifestându-se ca om, Dumnezeu îl manifestă de asemenea pe om lui însuşi***; şi începând de atunci, cele două întrebări care ne interesează (cine este dumnezeu şi cine este omul?) nu pot decât să primească un răspus solidar. Putem vorbi de o *perihoreză* hristologică a întrebărilor, pentru a defini arătarea reciprocă a omului prin Dumnezeu şi a lui Dumnezeu prin om. Dumnezeu şi omul ne sunt accesibili în Hristos într-un câmp concret de analogie. ***Antropofania e inseparabilă de teofanie. Fiinţarea-spre- moarte încetează la Paşte să deţină ultimul secret al fiinţei.*** Trupul Celui Înviat e de acum liber de orice obiectivitate. Nimeni nu-L poate vedea pe Cel Înviat dacă acesta nu se lasă văzut. Prezenţa nu este o ***fiinţare-aici***, ci un ***dar al prezenţei***. Raţiunea descriptivă e scoasă din joc. Teologia ţine de viaţă şi de moarte. Înaintea teologiei viaţa se lasă gândită în orizontul morţii. La Paşte moartea se lasă gândită în orizontul vieţii. Îi revine aşadar teologiei să desfăşoare logica unei existenţe *spre* moarte care să nu fie o fiinţare *pentru* moarte.[374]

Prezentul e construit ca *amintire a viitorului*[375]. Unei atari structuri temporale îi vom da numele de *kairos*. Faţa primă şi necesară pe care ne-o oferă timpul este cea a lui *chronos*: cea aunui proces determinat de nerepetabilitatea a ceea ce se petrece în el şi prinsă integral în orizontul morţii. Pe de altă parte, *kairos*-ul nu se înrădăcinează în timpul prezent. *Kairos*-ul este abolirea distanţelor temporale. E realitatea exclusiv teologică a timpului. *Kairos*-ul nu este *eshaton*-ul, ci un prezent integral preocupat de amintirea lui Dumnezeu şi speranţa parusiei Lui. Ordinea kairologică rupe ordinea cronologică permiţând făgăduinţelor lui Dumnezeu să răsune aici şi acum şi omului să poată răsoundă la ceea ce i se spune. Dimensiunea kairologică a prezentului nu putea fi gândită decât în ordinea darului. Va fi apoi posibil să interpretăm timpul Bisericii (spaţiu eclezial al memoriei) drept cel al unui mod particular al *prezenţei* lui Dumnezeu şi să atribuim experienţei euharistice funcţia unui focar de temporalizare pentru timpul istoriei împlinite.[376]

În timp ce, în ciuda incognito-ului kierkegaardian, logica hristologică e o logică a manifestării (între absenţă şi parusie), logica sacramentală e o logică a disimulării, care ascunde eshatologicul sub „speciile" neeshatologicului. Ordinea sacramentală ne învaţă pur şi simplu să nu asociem fără să reflectăm prezent şi prezenţă. Duhul face din prezentul nostru *kairos*-ul care ne permite să hotărâm ce anume suntem; iar ***logica sacramentală este ea însăşi o kairo-logică, o <u>suspendare</u> a distanţelor istoriei în beneficiul unei singure experienţe fondatoare*** prin medierea Duhului. Realitatea paradohală a unei experienţe constituite ca nonistorialitate, ne este manifestată prin teologia Euharistiei. ***Nu există anamneză fără un prezent structurat ca epicleză. Prezentului conştiinţei îi răspunde fiinţarea în prezenţă a trecutului***. Experienţa euharistică radicalizează mizele timpului Bisericii: ultimul sens teologic al fiinţării-în-lume apare ca un joc liturgic. ***Totalitatea definitivă a Bisericii nu este aici vizibilă, iar totalitatea ei empirică e absentă. Şi totuşi totalitatea e cea care dă sensul oricărei adunări particulare.*** Oamenii care se adună pentru a-şi aminti de legământul pecetluit pe Golgota nu se pot absolvi de orice particularitate şi de orice istorie, pentru a reprezenta un universal abstract şi fără sânge. ***Adunarea liturgică se propune drept loc***

---

[373] Jean-Yves Lacoste, *Timpul - o fenomenologie teologică*, Editura Deisis, Sibiu 2005, p. 140-141 şi 139.
[374] *Ibidem*, p. 195-197 şi 199.
[375] Vezi supra notele 69 şi 70.
[376] *Ibidem*, pp. 223-224 şi 227.

mundan al* recapitulării *sau, dacă vrem, drept icoană istorică a unei totalităţi eshatologice.[377]

Orice Sfântă Taină ne permite şi <<*reducţia eshatologică*>> în care din real nu transpare mai mult decât realitatea sa definitivă. Experienţa euharistică este în punctul ei cel mai înalt cea a unei asemenea reducţii[378].

[377] *Ibidem*, p. 235-239.
[378] Vezi nota 76 (*infra*).

9. DUALISMUL LITURGIC – UN *CRUX INTERPRETUM*.

Problema modului de unire a sinaxei / a adunării euharistice cu Euharistia

9.1. Liturghia - urcuş individual şi urcuş litugic

Părintele Dumitru Stăniloae referindu-se la ***caracterul hristologic şi bisericesc al misticii ortodoxe*** afirmă**: „**Nimeni nu poate înainta spre unirea mistică cu Dumnezeu păşind pe o altă cale decât Hristos şi nimenea nu poate ajunge la această unire dincolo de Hristos. Iisus Hristos este puntea întinsă de la Dumnezeu până pe tărâmul umanităţii noastre, prin ipostasul Său cel unul care întruneşte şi natura dumnezeiască şi pe cea omenească."[379]

În slujba acestui progres spiritual stă ierarhia şi întru-cât această **ierarhie e osatura Bisericii**.[380] Ţinta ultimă a întregii ierarhii este îndumnezeirea celor ce se mântuiesc. „Mistica liturgică e suportul misticei pure, iar ierarhia e cadrul ei". Aşadar există în Biserică o ierarhie bazată pe gradele de sfinţenie. Dar şi aceasta are lipsă de Sf. Taine. Urcuşul duhovnicesc, chiar dacă duce pe cineva până la imediata apropiere de Dumnezeu în cer, este **un urcuş înlăuntrul Bisericii.**

După Sf. Grigorie de Nyssa, Moise intrând în lumina din interiorul tenebrelor divine de pe Sinai, vede „cortul imaterial" ca model al templului sau al Bisericii, iar acest cort zice el, este însuşi Logosul. Dar atunci însuşi Iisus Hristos este Biserica şi **înaintând spre El înaintăm spre Biserica cerească, prin cea pământească** făcută după aceea.

Astfel, caracterul bisericesc al misticii se identifică cu caracterul ei hristocentric. *Chiar cel ce s-a ridicat la starea de „minte pură" şi de „contemplaţie" fără simboluri nu a părăsit cadrul ierarhic al Bisericii în sens larg şi nu a sărit dincolo de Hristos şi de Taine*.[381]

Rugăciunea permanentă a creştinului ca persoană aparte presupune o încălzire prealabilă şi des repetată a lui prin rugăciunea făcută împreună cu alţii. De spiritualitate ţine în mod necesar comuniunea. Viaţa fiecăruia sporeşte în legătură cu alţii, îi vine de la alţii. Spiritualitatea aceasta vie, creând comuniunea, se întreţine/primeşte în Liturghia ortodoxă o pecete proprie.

---

[379] Dumitru Stăniloae, *Ascetica şi Mistica Bisericii Ortodoxe*., EIBMBOR, Buc. 2002, p. 50-51.

[380] R. Sinkewicz evidenţiează contradicţia dintre **sacramentalismul ierarhic** riguros al lui Teolipt al Filadelfiei şi **harismatismul antiierarhic** al Sfântului Simeon Noul Teolog (cf. Telipt al Filadelfiei Cuviosul şi Mărturisitorul, *Cuvinte duhovniceşti, imne şi scrisori*, studiu introductiv şi traducere: diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu 2000, p.51, nota 129.). Părintele Ică jr. îl consideră pe Teolipt „propagator al unei versiuni unice în felul ei de **isihasm chinovit, bazat pe o sinteză originală între mistica evagriană şi cea simeoniană**... pe un solid fundament eclezial, liturgic şi sacramental explicit afirmat" (*op. cit.,* p. 70-71). Pe de altă parte, „întreada viaţă a lui Simeon constitue ilustrarea conflictului dintre un profet şi preoţi, dintre **eveniment şi instituţie**" (apud, John Meyendorff, *Sfântul Grigorie Palamas şi mistica ortodoxă*, traducere Angela Pagu, Editura Humanitas, Bucureşti 2007, p. 58).

[381] D. Stăniloae, *op. cit.,* pp. 61-65. Evagrie a putut să redacteze tratatul său *Despre rugăciune* folosind doar câteva aluzii la Scripturile Sfinte, dar fără nici o referire la Iisus, Fiul lui Dumnezeu Cel Întrupat. Discipol al lui Origen, el transformase profetismul monahilor într-un **intelectualism spiritualist**, care avea la bază concepţia neoplatonică despre divinitatea naturală a ntelectului (*nous*) uman (cf. J. Meyendorff, *op. cit.,* p.29-30). Pentru *mesalieni* unicul mijloc de luptă împotriva diavolului este rugăciunea, adică un efort specific uman, care atrage după el iertarea. Pelagianismul, de asemenea minimaliza rolul harului şi exalta eficacitatea decisivă a efortului uman în practicarea virtuţilor (condamnaţi la Efes în 431). **Mesalianismul** şi **neoplatonismul** formează cele două ispite extreme şi opuse ale tradiţiei spirituale a Răsăritului creştin potrivit lui Meyendorff (*ibid.,* p.32). Diadoh al Foticeei este important pentru noi datorită modului în care tradiţiile aparent divergente ale evagrianismului şi mesalianismului (*Omiliilor Macariene*) converg în gândirea lui: „Spiritualitatea lui este una **a inimii, fără a fi materialistă, şi a minţii, fără a fi intelectualistă**" (Andrew Louth, *Originile tradiţiei mistice creştine. De la Platon la Dionisie Areopagitul*, Editura Deisis, Sibiu 2002, p. 172).

„Chiar dacă, spune Părintele Stăniloae, există şi un **urcuş individual** al credincioşilor spre Dumnezeu prin curăţirea de patimi, prin dobândirea virtuţilor şi prin contemplarea raţiunilor creaţiei, acest urcuş n-ar putea avea loc dacă n-ar fi ajutat de un **urcuş liturgic** spre Dumnezeu, care se înfăptuieşte de fiecare împreună cu obştea celorlalţi credincioşi. Acest urcuş e susţinut de Hristos Cel înviat şi unit cu credincioşii *prin Sfânta Împărtăşanie*."[382]

Astfel, Sfânta Liturghie poate fi socotită şi ca un mijloc de transcendere a oamenilor de la viaţa închisă în egoism şi în lume la viaţa de comuni(-une)care, ca Împărăţie a Lui. Iar comuniunea realizată între credincioşi în ambianţa Sfintei Treimi este una cu Împărăţia Sfintei Treimi. În atmosfera spirituală a Sfintei Liturghii se prelungeşte atmosfera Noului Testament, trăită în preajma Mântuitorului de Sfinţii Apostoli. Cine rămâne în izolare şi nu trăieşte în comuniunea Împărăţiei, care pe pământ are forma Bisericii şi se trăieşte în gradul suprem în Liturghie, nu are parte de mântuire. Liturghia înseamnă în greceşte *slujire comună*.[383]

În acest context poate fi uşor sesizată importanţa prezenţei comunităţii – „sfinţirea treptată a credincioşilor ca pregătire pentru Sfânta Împărtăşanie"- dar şi contribuţia acesteia la săvârşirea Tainei Euharistiei: „Faptul acesta se concretizează în prescurile pe care le aduc credincioşii, din care preotul scoate Sfântul Agneţ, car se va preface în Trupul jertfit al lui Hristos şi părticelele aşezate în jurul lui, care reprezintă vieţile lor jertfite ce vor fi sfinţite şi unite prin alăturarea lor la jertfa lui Hristos. Aşa cum fără prescurile credincioşilor, fără vinul adus de ei, nu se poate săvârşii Taina Euharistiei, aşa *nu se poate săvârşi Liturghia fără mărturisirea credinţei lor* prin cântări de cerere, de laudă, de mulţumire."[384]

De asemenea, în viziunea Bisericii Ortodoxe, „săvârşirea Sfintei Liturghii are ca obiect – spune Nicolae Cabasila – prefacerea darurilor de pâine şi vin în dumnezeiescul Trup şi Sânge, iar ca scop, sfinţirea credincioşilor, care prin aceasta, dobândesc iertarea păcatelor şi moştenirea împărăţiei cerurilor; iar ca mijloace, care pregătesc şi înlesnesc împlinirea acelui efect şi acelui scop, sunt rugăciunile, cântările, citirile din Sfânta Scriptură şi, în general toate cele ce se săvârşesc şi se rostesc, cu sfântă rânduială, înainte şi după sfinţirea darurilor."[385]

Precum observă şi liturgistul german J. Kramp, Cabasila distinge un *scop direct, apropiat sau imanent* (**ἔργον**) şi unul *indirect, mai depărtat sau transcendent* (**τέλος**) al Liturghiei. Cel dintâi este *sfinţirea darurilor*, adică a elementelor euharistice, care se prefac în Sfântul Trup şi Sânge, iar cel de-al doilea este *sfinţirea credincioşilor*, prin împărtăşirea lor cu Sfintele Taine. Acesta din urmă, deşi dependent de cel dintâi, este totuşi scopul principal şi ultim al Liturghiei. Cu alte cuvinte, în slujba Sfintei Liturghii trebuie să deosebim de o parte *jertfa*, prin care se sfinţesc darurile, iar de alta, *taina*, prin care se sfinţesc credincioşii, împărtăşindu-li-se efectele jertfei. Jertfa, odată adusă, pentru a-şi împlini sensul ei, trebuie consumată prin împărtăşire.[386]

Astăzi, când în general, la Liturghie se împărtăşesc numai liturghisitorii, împărtăşirea credincioşilor de rând nu mai constitue un scop *permanent,* ci unul *ocazional* şi, deci, *secundar* al Liturghiei. La originea ei şi în constituţia ei însă, Liturghia nu se poate concepe fără împărtăşirea credincioşilor, bineînţeles a celor pregătiţi şi vrednici. *Taina* era adică organic şi inseparabil legată de *jertfă*; împărtăşirea credincioşilor constituia o parte integrantă şi esenţială din rânduiala Sfintei Liturghii. Acest aspect îl scoate în evidenţă însăşi alcătuirea ei, care presupune şi implică împărtăşirea credincioşilor, prin texte categorice: „*Să luăm aminte sfintele sfinţilor*", „*Cu frică de Dumnezeu şi cu credinţă şi cu dragoste să vă apropiaţi*" ori ectenia de mulţumire publică pentru împărtăşire, rostită de diacon, însă ca din partea poporului: „*Drepţi primind* (*care am primit* – **μεταλαβόντες)** *dumnezeieştile... ale lui*

---

[382] D. Stăniloae, *Spiritualitate şi comuniune în Liturghia ortodoxă*., EIBMBOR, Buc. 2004, p. 7-8.
[383] *Ibid.*, pp. 9-10, 16
[384] *Ibid.*, pp. 663-665.
[385] Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea dumnezeieştii Liturghii*, EIBMBOR, Bucureşti 1997, p. 7.
[386] Ene Branişte, *Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila,* în N. Cabasila, *op. cit.*, p. 198.

Hristos taine, cu vrednicie să mulţumim Domnului". Care este sensul şi raţiunea de afi a unor asemenea texte liturgice dacă nu împărtăşirea *tuturor* membrilor Bisericii.[387]

Aşa se face, de exemplu, că *Liturghia darurilor mai înainte sfinţite*, care la originea ei nu este decât o simplă slujbă mai solemnă, a putut primi numele de *liturghie*, deşi în rânduiala ei nu există o sfinţirea a darurilor, acestea fiind mai înainte sfinţite.

Deci, în fiinţa şi în menirea ei, Liturghia nu este ceva rezervat exclusiv preotului sau credincioşilor izolaţi.

9.2. **Asceză şi Liturghie**. Nominalism[388] liturgic – *asceză fără Euharistie* versus formalism sau magism euharistic – *Euharistie fără asceză.*

Reafirmarea sensului pascal-eshatologic al Duminicii la „colivari"[389] era strâns acompaniată de redescoperirea sensului de comuniune euharistică al Liturghiei şi de apologia împărtăşirii continue/frecvente [*synechōs, sychna*] ca realizare concretă a acestor sensuri într-un etos pascal-eshatologic-euharistic. Cele două tabere îşi disputau ***două concepţii despre***

---

[387] A se vedea şi textul rugăciunii a doua pentru credincioşi: „*Dă lor (...) cu nevinovăţie şi fără de osândă să se împărtăşească cu Sfintele tale Taine...*"; rugăciunea dinainte de împărtăşire: „*Ia aminte, Doamne Iisuse Hristoase (...) şi ne învredniceşte prin mâna Ta cea puternică, a ni se da nouă preacurat Trupul Tău şi cinstitul Sânge şi prin noi la tot poporul*" (<<Dumnezeiasca Liturghie după Sfântul Ioan Gură de Aur>>, în *Liturghier*, EIBMBOR, Bucureşti 2000, pp. 147, 172-173).

[388] Nominalism (sau terminism) = doctrină filosofică după care nu este conceptul nu este decât un nume şi care susţine că în mod efectiv nu există decât indivizii la care trimit aceste nume (termeni). Nominalismul conducea spre un scepticism al cunoaşterii.

Thoma de Aquino îi numeşte „platonicieni" pe toţi adepţii, într-o formă sau alta, ai doctrinei platoniciene a ideilor, conform căreia ideile universale au o existenţă reală, premergătoare lucrurilor individuale. Denumiţi şi *reales* sau *realistae*, gânditorii scolastici din acest curent teoretizau, în nuanţe diferite, pre-existenţa reală a universalului faţă de lucruri (***universale ante rem***), în opoziţie cu nominaliştii sau terminiştii (*nominales, terministae*), care erau de părere că noţiunile desemnate prin semnele verbale sunt deduse din realitatea lucrurilor. (**Thomas de Aquino**, *De ente et essentia. [Despre fiind şi esenţă]*, ediţie bilingvă, Traducere, introducere şi comentarii de Eugen Muntean, Editura Polirom, Iaşi 1998, p. 124, n. 72.) Relaţia istorică a realiştilor scolastici cu gândirea lui Platon nu este directă, ci mediată pe de o parte de neoplatonismul augustinian şi, pe de altă parte, de una din şcolile de gândire arabo-iudee, al cărei reprezentant foarte cunoscut era Avicebron.

A se vedea şi William Ockham, *Despre universalii*, ediţie bilingvă, Traducere din latină de Alexander Baumgarten, comentarii, note şi studiu de Simona Vucu, Editura Polirom, Iaşi 2004: „***Universaliile nu sunt decât în suflet şi nu în lucrul exterior***" (p.97) „universaliile nu sunt în lucruri, nu ţin nici din afară de esenţa lucrurilor, ci sunt doar nişte semne în care se indică lucrurile din afară" (p.101). Concepţia lui William Ockham este una nominalistă: *Ti. Universalul nu este o substanţă. T2. Nu există decât substanţe singulare.* Singularul include în mod esenţial universalul şi e mai mult decât acesta, adică singularul este un întreg, din care universalul e doar o parte. (*Ibidem*, p. 146-147).

[389] *Împărtăşirea continuă cu Sfintele Taine. Dosarul unei controverse – mărturiile Tradiţiei*, Studiu introductiv şi traducere diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu 2006, p. 20. Este vorba de faimoasa ceartă în jurul „colivelor" sau „pomenirea" morţilor. În anii 1754-1755 monahii de la chitul athonit Aghia Ana au început, beneficiind de importante donaţii ale creştinilor greci înstăriţi din Levant (mai ales din Smyrna), construcţia unei noi biserici mai mari. Pentru a termina mai repede construcţia, munceau şi în zilele de sânbătă, zile în care o parte din monahi erau obligaţi să se ducă la târgul săptămânal din centrul peninsulei, Karyes, pentru a-şi vinde produsele şi a cumpăra cele necesare pentru subzistenţă. În aceste condiţii s-au văzut obligaţă să mute pomenirile decedaţilor familiilor donatoare – peste 12.000 de nume! – din ziua rezervată tradiţional parastaselor, sâmbăta, în ziua de duminică. Această adaptare liturgică a fost promt denunţată de ierodiaconul Neofit Kavsokalivitul ca o gravă inovaţie dogmatică şi o încălcare inacceptabilă a tradiţiei ortodoxe. Plângerea morţilor şi comemorarea lor cu colive, simbol al trupului mort, contravin *Constituţiilor Apostolice* (V, 20; VII, 24) şi sunt incompatibile cu caracterul pascal-resurecţional al Duminicii – zi a Învierii şi bucuriei.

Polemicul Neofit i-a taxat pe adversari drept „Defăimători ai învierii", iar aceştia l-au acuzat pe Neofit de recădere în iudaism, iar pe adepţii şi ucenicii săi îi numeau în batjocură „sâmbătari" sau „colivari".

Tradiţi: una „teoretică", alta „pragmatică". Grupul tradiţionalist al „colivarilor" susţinea respectarea strictă a „teoriei" din prescripţiile canonice scrise şi vorbesc limpede despre o împărtăşire continuă a credincioşilor. „Anticolivarii" pragmatici apărau legitimitatea acomodărilor şi „practicilor" sacramental-liturgice create în timp şi devenite „tradiţii" şi susţineau ca împărtăşirea credincioşilor să se facă mai rar după o îndelungată pregătire ascetică individuală. [390]

În faţa simptomelor de îngrijorătoare decadenţă religioasă şi afazie teologică, precum şi a limitelor programului „iluminismului ortodox", „colivarii" vor opune un program de „trezie" şi „luminare" ortodoxă prin recuperarea existenţială la nivelul etosului a experienţei liturgico-ascetice-mistice aflate în inima Tradiţiei Bisericii. „Colivarii" din a doua generaţie – ca mitropolitul Macarie al Corintului şi Nicodim Aghioritul – vor articula un vast ***program de recuperare enciclopedică şi ancorare duhovnicească a întregii Tradiţii într-un context inevitabil modern***, propunându-şi să cucerească pentru Ortodoxie interioritatea şi subiectivitatea indivizilor.

Cum s-a putut vedea deja, controversa „colivelor" a fost dublată de o dispută „euharistică". Plecând de la două opuscule ale unui oarecare Petru Mansur, Neofit a început să susţină următoarea teorie euharistică: după epicleză şi sfinţirea Darurilor la Liturghie, ***Trupul euharistic*** al lui Iisus Hristos prezent pe sfintele altare nu este trupul slăvit, viu, însufleţit şi incoruptibil al Domnului de după Înviere, ci ***trupul său coruptibil, sensibil şi muritor de la Cina cea de Taină dinainte de jertfă***; acesta trece printr-o moarte reală fiind sfărâmat în mod real pe sfântul disc şi zdrobit de dinţii celui ce se cuminecă; îngropat în cel care se împărtăşeşte, ***învie tainic în cel care se cuminecă şi se amestecă*** cu sufletul său comunicându-i incoruptibilitatea învierii; primind însă *doar o părticică* a Pâinii sfinţite cel care se cuminecă primeşte doar o parte a trupului lui Hristos, de aici necesitatea *împărtăşirii continue*.[391]

Majoritatea Părinţilor greci ai Bisericii afirmă natura înviaţă, şi ca atare incoruptibilă, a Trupului euharistic al lui Hristos prezent ca atare în întregime în cea mai mică părticică şi caracterul spiritual al jertfei euharistice. Fundamentul ultim al teoriei coruptibilităţii Trupului euharistic era o concepţie riguros realistă şi pragmatică despre prezenţa Trupului şi Sângelui lui Hristos în Euharistie: Trupul euharistic al lui Hristos făcut prezent în mod real prin epicleză ***pe sfântul disc este supus ruperii şi suferă astfel o stricăciune obiectivă; ca atare el nu poate fi în acel moment un corp incoruptibil, ci devine abia în momentul împărtăşirii***. Pentru a explica aporia Trupului euharistic în acelaşi timp înviat şi coruptibil altfel decât postulând o prezenţă reală în Euharistie a Trupului lui Hristos în două forme succesive: iniţial coruptibil, apoi incoruptibil, *singura soluţie teologică de salvare a simultaneităţii* a fost şi este cea scolastică a postulării ***distincţiei între substanţă şi accidenţi*** şi astfel implicit teoria transsubstanţierii: Trupul euharistic al lui Hristos e incoruptibil şi înviat în substanţa sa, dar coruptibil şi degradabil în accidenţii vizibili şi palpabili sensibil ai Pâinii şi Vinului.[392]

<<Manualul>> anonim din 1777 – operă a lui Neofit Kavsokalivitul are un dublu obiectiv: demonstrativ-polemic (apodictic-dialectic). Refuzul chemării la Masa lui Dumnezeu e o pseudo-evlavie.. scopul punerii la încercare de sine nu este de a ne autorespinge şi ţine la

---

[390] *Ibidem,* p. 22-23. Tradiţia ideală devenea „inovaţie" – colivarii vor fi stigmatizaţi drept „conservatori" şi „reacţionari" anacronici, antieuropeni şi filootomani, în opoziţie făţişă faţă de europenismul, iluminismul şi republicanismul modern.

[391] *Ibidem,* p. 24-25. Atanasie a identificat, în jurul anului 1767, sursa bizantină târzie a acestei teorii şi a demonstrat caracterul apocrif al opusculelor atribuite lui Petru Mansur. Iniţiator al acestei teorii a fost un oarecare Miron Sikyditis sau Mihail Glykas din secolul XII. Secretar al împăratului Manuel I Comnenul, acesta fusese orbie parţia în urma unui proces de necromanţie; căzut în dizgraţie s-a făcut monah şi teolog, fiind autorul unor răspunsuri la 98 de aporii biblice.

[392] *Ibidem,* p. 26-27. Volens-nolens ortodoxul conservator Atanasie din Paros e nevoit să accepte şi să susţină ***o teologie euharistică de tip tomist***, pur scolastică!

distanţă, ci de a ne face încercaţi şi vrednici. Împărtăşirea nu are apoi drept criteriu desăvârşirea sau nedesăvârşirea – în sensul că desăvârşiţii s-ar putea împărtăşii oricând, iar cei nedesăvârşiţi maximum de două-trei ori pe an – întrucât ea este în primul rând leac pentru cei bolnavi şi merinde de drum; ca atare este necesară mai mult pentru cei nedesăvârşiţi.[393] ***Simpla asistenţă la Liturghie nu e suficientă***, pentru că de Mântuitorul trebuie să ne atingem ca femeia cu scurgerea de sânge. Refuzul de a ne atinge de El din evlavie e refuzul lui Petru de a se lăsa spălat pe picioare de Hristos; nu e refuzul centurionului roman care a făcut aceasta pentru că era păgân, ci cel vinovat al gadarenilor. Oprirea Mariei Magdalena de a se atinge de trupul Domnului înviat era pentru că nu primise pe Duhul Sfânt; asemenea lui Toma, ***noi toţi trebuie nu doar să ne atingem de coasta Lui, ci şi să bem din Sângele ţâşnit din ea***.[394]

Nu pustnicii şi Maria Egipteanca dau Bisericii regula, ci chinoviţii asemenea avvei Apollo, care se cuminecau zilnic. Toţi credincioşii aduc prin preot („Ţie îţi aducem") Jertfa euharistică în care Sângele lui Hristos se varsă pentru toţi: ***a nu-l bea înseamnă că Hristos moare degeaba dacă nu se împărtăşeşte din ea nimeni dintre credincioşi, împărtăşirea doar a preotului neschimbând situaţia***. Exclamaţia preotului la liturghiei: „*Sfintele sfinţilor*!" invocată ca pretext în sprijinul regulii împărtăşirii rare se cere şi ea interpretată corect: nu numai credincioşi, ci şi preotul care strigă trebuie să fie sfânt; în faţa realităţii trebuie depăşită ipocrizia dublului standard şi atunci fie să nu se împărtăşească nici preotul, fie să-i împărtăşească pe cei care, deşi nedesăvârşiţi, s-au curăţit prin pocăinţă. Creştinii sunt numiţi aici „sfinţi" nu într-un *sens etic-ascetic subiectiv* deplin, fiindcă nu sunt desăvârşiţi, ci într-unul *sacramental obiectiv*, în virtutea sfinţeniei harului pe care l-au primit la Botez şi a credinţei ortodoxe sfinte pe care o mărturisesc.[395]

În <<Carte folositoare de suflet despre Împărtăşirea continuă>> din 1783, Nicodim Aghioritul în cuvântul către cititori schiţează o comparaţie între atitudinea creştinilor faţă de Euharistie şi cea a evreilor în pustie faţă de mana care le cădea din cer de la dumnezeu: în timp ce 40 de ani ***evreii au mâncat zi de zi din această mană***, deşi ea era doar o umbră şi prefigurare a Euharistiei viitoare, creştinii de acum, care au prin Euharistie însăşi realitatea prezenţei lui Dumnezeu, se împărtăşesc doar o dată sau de două-trei ori pe an, deşi cei din vechime se împărtăşeau de două-trei ori pe săptămână sau chiar zilnic. Cauza adevărată a acestei atitudini inacceptabile nu este evlavia, ci nepăsarea şi răul obicei al creştinilor care, asemenea everilor în pustie, nostalgici după cărnurile Egiptului, preferă lui Hristos şi virtuţilor plăcerile trecătoare ale lumii.[396]

Principalul argument în favoarea unei împărtăşiri continue (*synechōs*) îl oferă rugăciunea „Tatăl nostru" prin poziţia ei în cadrul Liturghiei între sfinţirea Darurilor şi împărtăşirea de Ele. „Tatăl nostru" e un rezumat al credinţei, prin cererile sale e o epitomă a vieţii practice a creştinului, iar prin ecfonisul trinitar e o concentrare a vieţii contemplative şi eshatologice în vederea lui Dumnezeu. În trei feluri se numeşte pâinea „spre fiinţă". ***Mai întâi, „pâine spre fiinţă"*** [*arton epiousion*] ***se numeşte această pâine obişnuită, hrană trupească,*** care se amestecă în fiinţa trupului nostru ca trupul să crească şi să aibă putere, ca să nu moară. De aceea se cuvine să cerem numai hrana necesară, să căutăm numai pâinea cea spre fiinţă şi nu cele prisositoare. „Blestemat să fie omul care-şi pune nădejdea în om, se sprijină pe un trup omenesc şi a cărui inimă se depărtează de Domnul. Şi binecuvântat fie omul care se încrede în Domnul şi nădejdea lui va fi Domnul" (*Ieremia 17, 5-7*). ***În al doilea rând, „pâine spre fiinţă" este cuvântul lui Dumnezeu***, precum spune dumnezeiasca

---

[393] *Ibidem*, p. 105-111.

[394] *Ibidem*, p. 138-152. Faptul de a nu rămâne neîncetat în Hristos, ci de ***a vărsa sângele Lui asemenea celor ce L-au răstignit***, şi astfel lucrul să apară drept junghiere, iar nu o jertfă? Căci şi aceia împungeau, dar ***nu ca să bea, ci ca să verse***, spune dumnezeiescul Hrisostom. (p. 154)

[395] *Ibidem*, p. 154-160 şi 168-173.

[396] *Ibidem*, p. 179-182.

Scriptură: „Nu numai cu pâine va trăi omul, ci cu tot cuvântul care iese din gura lui Dumnezeu" (*Dt. 8,3; Mt. 4,4*). Să nu moară sufletul nostru de foamea cuvântului vieţii, înainte să moară trupul, cum a păţit Adam fiindcă a călcat porunca dumnezeiască. Acest al treilea fel de pâine spre fiinţă e cu atât mai necesar decât primul, pe cât mai necesară decât viaţa trupului e viaţa sufletului. ***În al treilea rând, „pâine spre fiinţă" e Trupul şi Sângele Domnului***, care se deosebeşte tot atât de mult de cuvântul lui Dumnezeu, pe cât se deosebeşte soarele de raza lui.[397] Împărtăşirea continuă/frecventă („dă-ne-o nouă astăzi") cu Sfintele Taine nu e, aşadar, decât consecinţa logică a celei de a patra cereri a Rugăciunii Domnului.

Sfântul Ioan Casian (+ 430) în prima convorbire cu avva Isaac[398] despre Păinea ***spre fiinţă sau de toate zilele***, arată că „Păinea noastră cea spre fiinţă [*epiousion*] dă-ne-o nouă astăzi" înseamnă calitatea nobleţei şi fiinţei ei, prin care ***e mai presus de toate fiinţele***, iar în înălţimea măreţiei şi sfinţirii ei întrece toate făpturile; iar cea de-a doua exprimă însuşirea folosului şi utilităţii ei. Căci atunci când spune „cea de toate zilele", arată că ***fără ea n-am putea duce nicio zi viaţa duhovnicească***. Iar când spune „astăzi" arată că trebuie luată în fiecare zi [*cotidie esse summendum*] şi că dăruirea ei de ieri nu e de ajuns dacă nu ne-ar fi dată în chip asemănător şi astăzi.

Împărtăşirea frecventă nu e un privilegiu al preoţilor; acesta se refră doar la săvârşirea Liturghiei, al cărui scop e sfinţirea Darurilor şi împărtăşirea credincioşilor. Iar acei preoţi, care nu-i împărtăşesc pe creştinii care vin la dumnezeiasca Cuminecătură cu evlavie şi credinţă, sunt judecaţi ca nişte ucigaşi, cum stă scris la proorocul Osea: „***Preoţii au ascuns calea, au făcut omoruri*** în Sichem şi au făcut fărădelege în poporul Meu" (*Os. 6,9*). Diavolul încearcă să ne ţină la distanţă de Masa Domnului ca să murim de foame duhovnicească. Trebuie să ne trezim din indolenţă şi nesimţire şi să ieşim din ***nominalismul liturgic*** (părintele Ică jr.) prin care nu facem altceva decât să ne lipsim de harul ceresc[399]

Motivele invocate pentru respingere sunt o serie de posibile consecinţe la care s-ar putea ajunge prin practicarea împărtăşirii frecvente: banalizarea Euharistiei înţelese ca „pâine obişnuită"; punerea între paranteze a condiţiilor stricte de punere la încercare a curăţiei conştiinţei în apropierea de Sfintele Taine, stabilite de Sfinţii Părinţi: estomparea distincţiei între clerici şi laici; şi, mai ales, confuzia deliberată dintre „încontinuu" şi „frecvent" sau, mai bine zis, nedeterminarea lor.

Acuzele de influenţă romano-catolică asupra lui Nicodim Aghioritul şi Neofit Kavsokalivitul în ce priveşte tema împărtăşirii frecvente, reafirmate ca ipoteză de maximă probabilitate în 1969 de Ch. Tzogas sunt contrazise de analiza comparativă a surselor.[400]

În Biserica minoritară a începuturilor avem de a face cu ***o spiritualite euharistic-ascetic-martirică*** extrem de incandescentă şi exigentă. Toţi cei botezaţi participau şi se împărtăşeau la Liturghia duminicală, care şi-a păstrat mult timp unicitatea şi prestigiul pascal-eshatologic. Euharistia li se trimitea şi celor absenţi. Mai mult creştinii luau şi acasă Euharistia pentru a se împărtăşii fie în caz de necesitate (arestare, persecuţie, călătorii, boală).

Modificări importante au survenit în secolul IV odată cu oficializarea creştinismului în noua eră constantinopolitană şi apariţia marilor comunităţi constituite în majoritate din ***păgâni integraţi în Biserică după o sumară cateheză*** şi a căror viaţă spirituală era relaxată şi deficitară. Doar monahi, care apar acum, continuă creştinismul integral al epocii apostolice,

---

[397] *Ibidem*, p. 197-202.

[398] *Convorbirile cu Părinţi din Egipt*, *PL* 49, 794-796; apud *Împătăşirea...*, p. 395.

[399] *Ibidem*, p. 244-245. Nicodim dialoghiază astfel: „Vreau să vă întreb aceasta: ***Dacă în timpul Cinei de Taină unul dintre Apostoli ar fi spus: Azi nu mă împărtăşesc!, ce ar fi spus oare Domnul***? Cu siguranţă, mi se pare, că i-ar fi spus ceea ce i-a spus şi lui Petru la sfânta spălare: „Dacă nu te spăl, nu ai parte cu Mine" (*In 13,8*)." (p. 282)

[400] *Ibidem*, p. 59-60. Preoţii apuseni celebrează obligatoriu mesa în fiecare zi şi se împărtăşesc încontinuu. Există însă o lucrare a lui Molinos *Breve trattato della cotidiana comunione*, traduce italiană a unui original spaniol (apărut în 1675) publicată la Veneţia în 1685, lucrare fără nicio referire la sfintele canoane.

atât în practicile lui liturgice – Liturghiile comunitare doar sâmbăta şi duminica -, cât şi etosul lui ascetic martiric – cu împărtăşiri private zilnice. Viaţa liturgică a parohiilor urbane începe de acum înainte să fie dominată de fenomenul invers proporţional al înmulţirii Liturghiilor şi răririi împărtăşirilor: Liturghii zilnice şi împărtăşiri ocazionale.[401]

Divorţul în Liturghie dintre Jertfă şi Taină, între sacrificiul euharistic şi împărtăşirea din el a credincioşilor şi monahilor neclerici era complet în Evul Mediu. Accentul pus pe curăţire a dus inevitabil la rărirea împărtăşirilor şi la o nouă spiritualitate euharistică centrată pe penitenţă şi pe o devoţiune faţă de prezenţa reală a lui Hristos în ***Euharistie care a început să fie adorată vizual, expusă unei veneraţii a privirii, unei atitudini contemplative, nu unui consum sacramental***. Liturghia însăşi pierzându-şi caracterul de ***comuniune*** în favoarea celui de ***alegorie rituală*** a vieţii lui Iisus Hristos.[402]

Sensul pledoariei euharistice a „colivarilor" este sesizat în echilibrul menţinut cu grijă între asceză şi Liturghie, între Spovedanie şi Împărtăşire, între care aceştia refuză să opteze unilateral. Astfel, prima practică – tipic răsăriteană – pune accentul pe pregătirea ascetică prealabilă prin Spovedanie şi post, rigorismul ascetic ducânt la o ***asceză fără Liturghie*** şi o supralicitare a valorii substitutive a anaforei. Cea de-a doua – tipic occidentală şi adoptată de teologii ortodocşi din diasporă – insistă pe ***Euharistie fără asceză***, minimalizând importanţa pregătirii ascetice, a Spovedaniei şi a postului duce la banalizare şi formalism, la magism euharistic, al căror exces se manifestă în laxism ascetic şi insolenţă faţă de sacralitatea Euharistiei. Cele două excese simetrice ale Împărtăşirii rare şi dese, individuale şi colective, se alimentează , justifică şi susţin reciproc, ambele invocă abuziv în sprijinul lor afirmaţii ale părinţilor „colivari", fără a sesiza natura exactă a pledoariei lor de echilibru ascetico-euharistic.[403]

9.3. Liturghie spirituală şi o spiritualitate liturgică. *Stratum* monastic

Liturgistul rus Alexander Schmemann[404] pleacă de la premisa unei opoziţii principiale între spiritualitatea euharistică originară de tip comunitar-eclesiologic şi eshatologic, pe de o parte şi spiritualitatea monahală ulterioară, individuală, penitenţială şi terapeutică, pe de altă parte şi militează pentru restaurarea celei dintâi împotriva celei din urmă. Părintele Stăniloae, însă, postulează din contră convergenţa şi unitatea de principiu în Ortodoxie a celor două aspecte într-o Liturghie spirituală şi o spiritualitate liturgică.

Dilema nu ar fi, aşadar, împărtăşirea deasă sau rară (o falsă dilemă), ci ***privativă sau corporată***, gest de pietate individuală, de recompensare a „vredniciei" eforturilor personale cu „premiul" euharistic sau act eclesiologic de constituire şi manifestare a Bisericii ca Trup al lui Hristos. Originea acestei crize e identificată în „***privatizarea" pietistă de tip monahal a actului împărtăşirii*** şi pierderea sensului comunitar al Liturghiei şi cuminecării şi ***degradarea Euharistiei la rang de simplă Taină, vehicol de comunicare a harului***.

Relaţia monahismului cu actul central al cultului creştin – Euharistia – va ilustra această evoluţie. Iniţial regula a fost participarea călugărilor la Euharistia Bisericii. În acelaşi

---

[401] Cf. prezentările de sinteză ale părintelui Ică jr. din articolele „Communion fréquente" din *Dictionnaire de Théologie Catholique* III/2 (1923), col. 515-552 (E. Dublanchy) şi *Dictionnaire de Spiritualité* II (1953), col. 1234-1292 (J. Duhr), *apud Ibidem*, p. 64.
[402] *Ibidem*, p. 62-63.
[403] *Ibidem*, p. 71-72.
[404] Alexander Schmemann, *Euharistia Taina Împărăţiei* (1984); trad rom. Ed. Anastasia, f.a.

timp, sunt indicaţii foarte timpurii despre păstrarea darurilor de către eremiţi şi despre împărtăşirea cu ele. „Căci toţi câţi vieţuiesc ca monahi în pustiu unde nu este preot ţin Cuminecătura acasă şi se împărtăşesc ei înşişi. Iar în Alexandria şi Egipt, spune Sf. Vasile, chiar şi fiecare laic are, cum au majoritatea, Cuminecătura în casa lui şi se împărtăşeşte"(Epistola 93).[405] Practica păstrării elementelor sfinte acasă şi practica propriei împărtăşiri e confirmată prin mărturii din Biserica primară şi probabil că nu a fost ceva nou în această practică. Dar motivele în fiecare caz au fost complet diferite. ***Împărtăşania individuală în Biserica primară a fost un fel de prelungire în zilele săptămânii a Împărtăşirii duminicale în adunarea euharistică a Bisericii***.[406] Dar fără să se observe, primirea împărtăşaniei a fost subordonată evlaviei individuale.

Anahoreţii, care nu mai ieşeau niciodată din chilia lor, puteau primi ***Euharistia adusă fie de un înger***, cum era cazul avvei Anuf în toate zilele, fie de un preot care venea la el din când în când. Astfel, un avvă Ioan a primit timp de trei ani de zile în fiecare duminică Sfintele Taine şi, caşi avva Anuf, trăia şi fizic din ea, fiindcă nu mai gusta altă mâncare. Cunoaştem, de asemenea, un avvă Marcu Egipteanul care a rămas treizeci de ani fără a-şi părăsi chilia şi la care un preot venea din când în când să săvârşească Euharistia. Deşi se separau de comunitaţile ecleziale, anahoreţii egipteni nu dispreţuiau nicidecum Tainele Bisericii. Iar când s-au înmulţit în Sketis, ca şi în Nitria şi în Kelia anahoreţii şi-au avut bisericile şi preoţii lor. Iar în aceste biserici din deşert, ca şi în celelalte, privarea de Împărtăşanie era una din pedepsele aplicate pentru păcatele grave.[407] Într-o zi la o întâlnire cu sfântul Antonie cel Mare, acelaşi avvă Macarie îi atrage atenţia Sfântului că ***nu există Liturghie în Sketis***. Nu ştim care a fost răspunsul Sfântului Antonie. După cum notează istoricul Socrate în a sa *Istorie bisericească,* „toate bisericile lumii, afară de cele ale Romei şi Alexandriei, celebrează Sfintele Taine în fiecare sâmbătă". El adaugă că până şi egiptenii care locuiesc lângă Alexandria şi cei din Tebaida urmează acest obicei, dar nu această particularitate: la ei Euharistia e celebrată seara, după prânzul obişnuit. La Tabennesi, Sfântul Pahomei se ducea sâmbăta şi duminica cu fraţii la biserica din sat. Cu privire la ***dubla celebrare euharistică de sâmbăta şi duminica***, Sozomen, de exemplu, spune: „Monahii se împărtăşesc cu Sfintele Taine în prima şi ultima zi a săptămâni".[408]

Accentul s-a pus nu pe concepţia despre Euharistie ca actualizare a Bisericii, ci s-a mutat pur şi simplu spre Împărtăşanie ca act ascetic. Tipicul cultului Bisericii a fost adesea oficiat în afara formulării ecleziale, adică fără cler şi uneori nu în Biserică, ci în chilii (Vecernia sinaită a Avvei Nil). Importantă e această ***contopire a tradiţiei liturgice a Bisericii cu o regulă ascetică particulară***. Odată inclusă în tipic, regula monastică a căpătat un caracter liturgic.[409]

Aşadar, ***primirea Împărtăşaniei a fost separată de ritmul Bisericii şi a intrat în ritmul vieţii ascetice individuale***. Am menţionat deja exemplele timpurii de împărtăşire idividuală de către eremiţi din Sfintele Daruri păstrate pentru acest scop şi, de asemenea ***oficierea unor liturghii private***, dacă se pot numi aşa, în chiliile anahoreţilor care nu doreau să întrerupă singurătatea. O dată cu stabilirea monahismului în oraşe şi dezvolatarea Tipicurilor monahale, ambele practici au dispărut. Dar principiul iniţial a rămas: concepţia

---

[405] Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh. Corespondenţă (Epistole)* - Scrieri partea a treia - în PSB 12, EIBMBOR, Buc. 1988, p. 269-270. În vremuri de persecuţie unii erau nevoiţi, în absenţa unui preot liturg, să ia cuminecătura cu mâna proprie.

[406] Alexander Schmemann, *Introducere în Teologia Liturgică* (1966), trad. rom. Editura Sofia, Buc. 2002, p. 202-203.

[407] Lucien Regnault, *Viaţa cotidiană a Părinţilor deşertului în Egiptul secolului IV*, ediţia a II-a, Editura Deisis, Sibiu 2004, p. 182-183.

[408] *Ibidem*, p. 178-180.

[409] A. Schmemann, *op. cit.*, p. 204-205.

împărtăşirii ca îndeletnicire ascetică, ca act individual legat de nevoile individuale ori de starea spirituală credinciosului.

Importantă e apariţia ideii de împărtăşire frecventă sau rară, o idee care nu mai era legată de regula de rugăciune a Bisericii, dar mai important este schimbarea locului Euharistiei în întreaga structură a vieţii liturgice. Practica oficierii zilnice a Liturghiei (devenită regulă în mănăstirile secolului VIII-IX) era privită pur şi simplu ca una dintre slujbele acestui ciclu al liturghiei timpului. Dar această regulă nu implica primirea zilnică a Împărtăşaniei, care era determinată de un alt ritm, individual. Euharistia zilnică era prilejul acordat fiecăruia pentru a-şi stabili propriul ritm individual. Cu alte cuvinte, oficierea Liturghiei a ajuns să fie înţeleasă în timp ca ceva axiomatic şi natural. În adoptarea sa mai târzie de către bisericile parohiale, ea a condus la ***o separare treptată a Liturghiei de adunare, la o înţelegerea a acesteia ca un serviciu oficiat de către cler şi care nu cerea ăn mod necesar participarea tuturor***.[410]

Fără a dezvolta această idee, putem spune că acest *stratum* monastic potrivit lui Schmemann este legat de una din cele mai profunde transformări petrecute vreodată în pietatea liturgică, anume separarea ***Euharistiei de semnificaţia ei eshatologică şi eclesiologică.***[411]

9.4. Dualismul liturgic – sinaxă / Euharistie şi mişcarea liturgică

Reînvierea unei conştiinţe liturgice, a unui interes nou şi în fapt teologic faţă de tradiţia liturgică a însoţit reîn viorarea eclesiologiei. În scopul de a înţelege cultul ca ceva mai mult decât un „cult public", necesar a vedea şi a percepe Bisrica ca ceva mai mult decât o „societate de credincioşi". Această reînviere ori ***mişcare liturgică*** [412] începe aproape simultan în diferite părţi ale lumii creştine în anii următori primului război mondial. Esenţa sa rezidă în adevărata descoperire a cultului ca viaţă a Bisericii, act public ce actualizează etern natura Bisericii ca Trup al lui Hristos, cult conceput ca o veşnică autorevelare a Bisericii. Este o întoarcere prin cult la Bisericiă şi prin Biserică la cult.[413]

Departe de a adera la un arheologism ciudat care consideră restaurarea cultului în „puritatea sa primitivă" panaceu pentru toate bolile contemporane, fondatorii acestei mişcări au declarat în mod repetat că în ochii lor cultul ortodox mărturiseşte despre „marea rugăciune liturgică" a Bisericii primare. „Biserica Ortodoxă, scrie, Dom Olivier Rouseau un istoric catolic al mişcării liturgice, a păstrat spiritul liturgic al Bisericii primare şi continuă să trăiască prin acesta şi să primească viaţă din acest izvor". [414]

Săvârşirea Euharistiei este plasată în cadrul liturghie timpului, astfel încât nefiind legată nici determinată în mod esenţial de timp, este „corelativă" timpului. Acest lucru este observat chiar mai clar în ciclul săptămânal, unde Euharistia are propria sa zi – ziua Domnului ori duminica. Este evident că ***euharistia*** (elementul sacramental) şi ***liturghia timpului*** (elementul nesacramental) nu coexistă în mod simplu, ci sunt unite. Euharistia este actualizarea unicului, singurului şi irepetabilului eveniment şi esenţa Tainei constă, întâi de

---

[410] *Ibidem*, p. 270-273.
[411] *Ibidem*, p. 274.
[412] Pentru o analiză şi istorie generală a mişcării liturgice: Dom. O. Rousseau, *Histoire du Mouvement Liturgique*, Paris, Les Editions du Cerf, 1945; J.H. Srawley, *The Liturgical Movement*, London, A.R. Mowbraz, 1954; L. Bouyer, *La Vie de la Liturgie*, Paris Les Editions du Cerf, 1956.
[413] A. Schmemann, *Introducere...*, p. 52-53.
[414] Dom. O. Rousseau, *op. cit.*, p. 198. Cf. Alexander Schmemann, *op. cit.*, p. 55.

toate în posibilitatea cuceririi timpului, adică în manifestarea şi realizarea unui eveniment aparţinând trecutului în toată realitatea şi eficacitatea sa veşnică şi supratemporală. Ea este în esenţă independentă de zi ori ceas, ne introduce şi încorporează într-o realitate care nu este supusă în nici un fel timpului. „Cinei Tale celei de Taină astăzi, Fiul lui Dumnezeu, părtaş mă primeşte...", deşi este îndeplinită ca o repetare în timp, ea manifestă o realitatea irepetabilă şi supratemporală.[415]

Există o tendinţă crescândă de a reduce întreaga viaţă liturgică a Bisericii doar la Euharistie, o evidentă reînviere euharistică exprimată în special în practica desei împărtăşiri. Pe de o parte avem pericolul ***reducerii întregii vieţi liturgice la o singură Taină*** însoţită de o corespunzătoare neglijare a celorlalte elemente ale ei. Pe de altă parte, avem ***lărgirea conceptului de taină, astfel încât include întreg cultul***, acest concept conduce la o ambiguitate teologică periculoasă şi lipseşte Taina de unicitatea sa în viaţa liturgică a Bisericii.[416]

Înainte de secolul IV, conform lui Duchesne[417], au fost doar rugăciuni private. Semnificaţia revoluţiei liturgice a secolului al IV-lea rezidă în mod precis din faptul că ***prin monahism aceste rugăciuni particulare au fost încorporate în cultul oficial al Bisericii.*** Din rugăciuni ale persoanelor şi grupurilor separate din Biserică, ele au devenit rugăciunea Bisericii. Cultul timpuriu pre-niceean este astfel opus celui care ia formă după Constantin.

G. Dix[418] crede că ***Biserica primară nu avea şi nu putea să aibă vreo liturghie a timpului deoarece prin chiar natura sa cultul acestei era eshatologic***. Nu putea exista o slujire divină înrădăcinată în timp, având legătură cu timpurile şi ceasurile vieţii oamenilor, deoarece Biserica însăşi se considera o ieşire din timp, o renunţare la lumea aceasta care trăieşte din timp şi este subordoantă acestuia. La baza teoriei lui Dix stă afirmarea naturii complet eshatologice a Bisericii şi Euharistiei. Lumea lui Constantin a dat naştere în Biserică unei idei noi, ideeea *sfînţirii timpului*, ceva complet străin de Biserica primară, reprezentând un colaps al experienţei eshatologice a Euharistiei.

Teoria acestuia este contrazisă de C.W. Dugmore[419] care tratează despre ***inflenţa sinagogii asupra serviciului divin***. Cultul evreiesc poate fi caracterizat ca o liturghie a timpului; el este stabilit în relaţie cu ciclurile zilnic, săptămânal şi anual. De aceea e firesc a presupune aceeaşi structură a cultului primilor creştini. Deşi nu respinge dualismul liturgic al iudeo-creştinismului, Dix neagă în mod categoric existenţa sa în periada când Biserica rupea toate legăturile directe cu Templul şi sinagoga.[420]

---

[415] A. Schmemann, *op. cit.*, p. 88-90. Pe de altă parte, cel de-al doilea domeniu liturgic al Bisericii poate fi numit „liturghia timpului" deoarece aici timpul nu este un cadru extern obişnuit, ci într-un oarecare sens chiar obiectul cultului, principiul ce defineşte conţinutul său. Nu a fost întâmplător că dezvoltarea ciclului anual a început cu disputele asupra datei Paştelui. Această legătură clară şi intenţionată a cultului cu timpul constitue unul dintre elementele caracteristice ale vieţii liturgice a Bisericii. Timpul este un principiu îmbinând ambele domenii liturgice mai sus menţionate într-o singură structură unificată sau tipic.

[416] *Ibidem,* p. 91-93. Teologia liturgică cunoscută sub numele de *Mysterienlehre* şi care este legată de numele lui Dom Odo Casel şi de centrul liturgic benedictin de la Maria Laach poate fi luat ca un exemplu tipic al celei de a doua tendinţe. Contribuţiile acestui centru în opera renaşterii liturgice din Apus sunt enorme şi trebuie salutate de toţi. Dar plasând conceptul de taină (μυστήριον) în centru întregii sale teorii despre cult, Dom Odo Casel nu a reuşit să-l definească în aşa fel încât să traseze o linie clară între cultul sacramental şi nesacramental. Dimpotrivă, pare a amesteca totul într-o terminologie misteriologică generală. Întregul cult apare ca o manifestare şi expresie a tainei (μυστήριον).

[417] L. Duchesne, *Origines du culte chrètien*, Paris, E. de Boccard, 1925, p. 469; Schmemann, p. 95.

[418] G. Dix, *The Shape of the Liturgy*, Westminster, Dacre Press, 1945, pp. 326, 265; Schmemann, p. 96.

[419] C.W. Dugmore, *The Influence of the Synagogue on the Divine Office*, Oxford University Press, 1944.

[420] A. Schmemann, *op. cit.*, p. 112. Conform teoriei pe care Dix şi alţii au apărat-o, tot ceea ce Biserica a moştenit graţie originilor ei evreieşti s-a păstrat în noul cult mai presus de toate în ***adunarea euharistică***, care a devenit apoi singura formă a cultului creşin adevărat.

Dualismul liturgic şi-a găsit expresia în structura dublă a adunării euharistice – în unirea sinaxei cu Euharistia în sensul real al cuvântului. Sinaxa – conform teoriei general acceptate – a păstrat structura adunării din sinagogă, în care citirea şi explicarea în predică a Scripturii a ocupat poziţia principală. Partea euharistică a păstrat forma şi ordinea mesei pascale evreieşti, *Kiddush*. În acest fel, dualismul liturgic a fost transpus într-un cult creştin unificat. ***Problema modului de unire a sinaxei*** („liturghia catehumenilor", în terminologia noastră) ***cu Euharistia*** a ajuns să reprezinte pentru liturgişti un fel de *crux interpretum*. „Cum şi de ce au devenit ele o singură liturghie?", întreabă renumitul liturgist englez Srawley. Un proces pe care îl consideră incomplet ***până în secolul IV – sinaxa şi Euharistia puteau fi şi într-adevăr au fost oficiate separat***.[421]

[421] *Ibidem,* p. 112-114.

10. „RELATIVIZARE" A MOŞTENIRII PATRISTICE (AD MENTEM PATRUM) VERSUS „RENAŞTERE" A VIEŢII INTERIOARE.

Isihasmul athonit din secolul al XIV–*lea*, model al misiunii şi pastoraţiei creştine de astăzi

10.1. O nouă metodologie axată pe relaţia de *compatibilitate şi complementaritate* dintre raţiune şi revelaţie. Schimb intelectual mutual şi *continuare a patristicii.*

Încă din secolul al 12-lea teologia, în Apus, nu a mai fost liturgică şi contemplativă sau tradiţională, ci construită aproape exclusiv pe o gândire raţional deductivă sau printr-o metodă dialectică, fără suport biblic sau autoritate patristică. Astfel, scolasticismul poate fi caracterizat drept un sistem de speculaţie filosofică în care teologia oferă doar conţinutul logic ca substructură. Înţelegerea creştinismului ca doctrină raţională constituia esenţa gânditorilor medievali, iar explorarea relaţiei dintre raţiune şi revelaţie a fost dintotdeauna inima metodei scolastice.[422] Dubla condamnare a lui Bernard de Clairvaux (1121) şi a lui Petru Damian (1140), care catalogaseră noul raţionalism ca nenecesar şi chiar dăunător mântuirii, a însemnat succesul definitiv al noii metodologii. Recuperarea întregului corpus aristotelician din secolul al 13-lea a fost, de asemeni, revoluţionară. Tomismul, plecând de la convingerea unei perfecte armonii de natură între revelaţie şi raţiune, ***compatibile şi complementare***, îl va determina pe Albert cel Mare să afirme că "încreştinarea lui Aristotel" a fost, într-adevăr, completă. De altfel, adaugându-se tradiţiei aristotelice, tradiţia platonică cu rădăcini în augustinianism va prospera şi ea în secolul al 14-lea prin dezbaterea asupra naturii "universaliilor" sau a arhetipurilor platonice (Duns Scotus şi William Ockham). Posibil tomismul a fost mult mai fidel tradiţiei răsăritene decât opozanţii săi. Înţelegerea franciscanului Ockham, cu negarea oricărei posibilităţi reale a sfinţeniei sau îndumnezeirii, de exemplu, avea foarte puţine în comun cu învăţăturile patristice. Admiraţia binecunoscută faţă de Toma exprimată în secolul al 15-lea de către Ghenadie Scholarios, într-o analiză finală, nu era fără niciun substrat real.[423]

Ca şi în Apus, Bizanţul a fost, de asemenea, atras de logica aristotelică şi de speculaţia platonică, lucru inevitabil, de altfel, dat fiind faptul că, tradiţia grecească a antichităţii era un element esenţial al culturii bizantine.[424] Emergenţa unei noi elite intelectuale urbane (Xiphilinos, Italos, Psellos) şi reorganizarea universităţii imperiale din Constantinopol, le putem asocia, printr-o paralelă, cu diversele realizări din Apus. Schimbul intelectual mutual firește a existat[425], cele două lumi privindu-se reciproc în oglindă, dar ***nedezvoltându-se în***

---

[422] R. W. Southern, *Medieval Humanism and Other Studies* (New York, 1970), pp. 10-12. Încercarea de a organiza datele credinţei într-un corp al cunoaşterii, pornea de la afirmaţia lui Anselm, *fides quarens intellectum*, ce implică faptul că adevărul revelat reprezintă doar punctul de plecare. Trebuie specificat faptul că, ambiţia scolastică de a oferii demonstraţii raţionale ale adevărurilor revelate nu intrase niciodată în preocupările minţii lui Augustin.

[423] Aristeides Papadakis in collaboration with John Meyendorff, *The Christian East and the rise of the Papacy*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York 1994, p. 171 ff.

[424] Vezi, de exemplu: N.G. Wilson, *Scholars of Byzantium* (Baltimore, 1983), pp. 89-147; P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin* (Paris, 1971) şi G. Podskalsky, *Theologie und Philosophie* (Minich, 1977).

[425] Lectura traducerii greceşti a tratatului augustinian *De Trinitate*, realizată de Maxim Planudis în 1281, stă la baza dezvoltărilor mistice ale lui Teolipt şi Palama. Mistica franciscană, pe de altă parte, dezvoltase o meditaţie similară asupra tratatului augustinian, prin acel *Itinerarium mentis in Deum* (1259) al lui Bonaventura (1217-1274), care reprezintă ***o sinteză între Augustin, Dionisie Areopagitul şi Francisc de Assisi***. Urcuşul spre Dumnezeu are loc augustinian plecând de la urmele (*vestigia*) Treimii în univers, trecând prin icoana (*imago*) ei naturală din sufletul omului (memorie, inteligenţă, voinţă), spre a ajunge dionisian la Arhetipul lor divin, pnetru a sfârşi franciscan în contemplarea extatică a lui Iisus Hristos Cel Răstignit.

aceeaşi direcţie[426]. Potrivit lui Psellos, raţionamenul silogistic inventat şi perfecţionat de înţelepciunea elenă, era benefic atât pentru teologie cât şi pentru filosofie. Suportul lui pentru argumentul silogistic era similar în principiu cu apărarea dialecticii de către scolastici.[427] Italos a fost condamnat în două sinoade succesive (1077 şi 1082), pentru că afirma faptul că întruparea şi unirea ipostatică pot fi explicate în termeni logici, apoi, negarea minunilor lui Hristos şi ale sfinţilor şi convingerea că filosofii păgâni sunt de mai mare importanţă decât Părinţii Bisericii.[428] Cel mai renumit discipol al lui Italos, Eustaţie din Niceia, comentator eminent al lui Aristotel, a fost condamnat şi el în 1117 pentru că suţinuse că Hristos ar fi "raţionat în felul lui Aristotel".[429]

Realitatea opoziţiei dintre oamenii bisericii conservatori şi erudiţii umaniştii era de netăgăduit. Răsăritul creştin refuză să intre într-o alianţă cu filosofia în încercarea unei sinteze, denunţând în mod susţinut sistemele metafizice ale intelectualităţii bizantine. În vreme ce Vestul devine "*mai grec decât era*"[430], lumea ortodoxă reuşeşte să scape de efectele negative ale logicii aristotelice şi teologice deopotrivă, teologia sa păstrându-şi statutul religios. Bizanţul oferă, prin părăsirea moştenirii filosofice, un remarcabil constrast cu "descoperirea" aproape simultană a lui Aristotel în Apusul latin, din preajma marii sinteze dintre teologie şi filosofie cunoscută drept scolasticism. Paradoxal, deci, în Evul Mediul, ***Estul a devenit mai puţin "grec" decât Vestul***.[431] Relativizarea moştenirii patristice (*ad mentem patrum*) şi critica autorităţii[432], ar caracteriza sfârşitul de secol 12 latin.

---

[426] Comparaţiile sunt inevitabile. În timp ce Bizanţul tot mai restrâns teritorial şi mai defensiv rămânea polarizat de rivalitatea tradiţională între cele două partide ale umaniştilor şi monahilor, Occidentul tot mai ofensiv şi expansionist răspundea în secolul XIII la provocarea intelectuală a filosofiei arabe dezvoltând scolastica şi sinteza între revelaţie şi raţiune, iar la necesităţile spirituale ale noii socientăţi urbane prin crearea noilor ordine religioase dominican (1216) şi franciscan (1226) şi o nouă spiritualitate populară. Înflorirea scolasticii reprezentată de dominicanul Toma d'Aquino şi franciscanul Bonaventura († ambii în 1274) a fost dublată de un considerabil reviriment mistic popular şi care a culminat în secolul XIV cu mistica speculativă a dominicanilor Meister Eckhart (1260-1327), Heinrich Suso (1296-1366) şi Johannes Tauler (1300-1361) şi cu sinteza lui Jan van Ruysbroeck (1293-138), contemporanii isihaştilor bizantini din secolele XIII-XIV. Dacă ***în Occidentul latin mistica va fi dur reprimată de Biserică*** (procesele beghinelor, arderea pe rug în 1310 a Margueritei Porète sau procesul şi condamnarea postumă a lui Eckhart în 1329), în Răsăritul ortodox isihasmul a triumfat şi a fost oficializat de Biserică între 1341-1368. Cf., Ioan I. Ică jr., *Sfântul Grigorie Palama şi isihasmele bizantine târzii*, p. 116-117 (n. 190), în Grigorie Palama, *Fecioara Maria şi Petru Athonitul – prototipuri ale vieţii isihaste şi alte scrieri duhovniceşti*, Deisis 2005.

[427] Anselm era întrucâtva contemporanul mai tânăr al lui Psellos. Pentru „sistemul teologic" al lui Psellos, vezi: Nikolaos Matsoukas, *Istoria filosofiei bizantine*, Ed. Bizantină, 2003; Dan Chiţoiu, *Repere în filosofia bizantină*, Ed. Fundaţiei Axis, Iaşi, 2003; Alain Ducelier, *Bizantinii*, Teora, 1997;

[428] Tensiunea şi polaritatea dintre gândirea greacă şi creştinismul evanghelic, sunt cel mai bine simbolizate prin procesul lui Italos. Vezi, P.E. Stephanou, *Jean Italos, philisophe et humaniste* (*OCA*, no 134, Roma, 1949), pp. 46-49. P. Joannou, *Christliche Metaphysik in Byzanz: Die Illuminationslehre des Michael Psellos und Joannes Italos* (Ettal, 1956); apud, Podskalsky, *Theologie und Philosophie*..., pp. 75-77, 114-116.

[429] Pentru metodologia lui Eustaţie, mitropolit de Niceia, vezi studiile lui Salaville, *EO* 29 (1930), pp. 146-151 şi P. Joannou, *Der Nominalismus und die menschliche Psychologie Christi: Das Semeioma gegen Eustratios von Nikaia (1117)*, în *BZ* 47 (1954), pp. 369-378. Se pare că în exegeza sa la umanitatea lui Hristos, folosise o filosofiei a fiinţei care era „nominalistă" în esenţă. Era o diferenţă, conform lui Eustatie, între Cuvântul necreat şi Înţelepciunea lui Dumnezeu şi natura umană creată asumată de Hristos. El va concluziona că „realitatea asumată" (*proslemma*) a Cuvântului a fost o entitate separată, diferită, căreia i se alătură termenul de „mare-preot". De notat că au existat 25 de procese pentru erezii „intelectuale" în timpul dinastiei comnenilor.

[430] John Meyendorff, *Theology in the Thirteenth Century: Methodological Contrasts*, (First published by A.D. Caratzas in: *The 17th lnternational Byzantine Congress: Major Papers*, New Rochelle, N.Y., 1986), p. 64. Apud, http://www.myriobiblos.gr/texts/english/Meyendorff_10.html.

[431] J. Meyendorff, *Byzantium as a center of theological thought in the Cristian East*, în Patrick Hanry, ed., *Schools of Thought in the Christian Tradition*, Philadelphia: Fortress Press, 1984, p. 70.

[432] M.-D. Chenu, *Nature, Man and Society in the Twelfth Century: Essays on New Theological Perspectives in the Latin West*, University of Chicago Press, 1957, pp. 314-315. (http://books.google.ro)

În primul rând, teologia ortodoxă bizantină nu a fost niciodată transformată într-o teologie de şcoală, studiată ca "ştiinţă" prin metodologie formală, academică. Maturitatea spirituală şi teologică a unor personalităţi ca Teolipt al Filadelfiei, Nicolae Cabasila sau Grigorie II Cipriotul (contemporan cu Toma d'Aquino), nu a fost rezultatul unei pregătiri formale teologice, ci o ***continuare a patristicii***, unde preocuparea principală era citirea Sfintei Scripturi şi, desigur, rugăciunea şi nu activitatea raţionalistă pură.[433] Opoziţia dintre umanismul bizantin şi conştiinţa monastică (cei din urmă, acuzaţi de misticism iraţional), devine mult mai evidentă în timpul controversei isihaste din secolul al 14-lea. Reala creativitate, se va găsi, cum spune Meyendorff, mai ales în mânăstire şi nu printre cercurile umanismului secular bizantin sau printre conservatorismul bisericesc.[434] Cadrul fix de gândire teologic al Bizanţului după eliminarea iconoclasmului din secolul al 9-lea când a devenit unul bine stabilit, era acum un simplu dat, teologia ortodoxă rămânând cu un caracter tradiţional.

10.2. Isihasmul palamit – isihasm eshatologic, antiintelectual?

Controversa isihastă[435], care începe în ultimii ani ai domniei lui Andronic al III-lea (1328-1341), s-ar fi putut termina mult repede dacă ***circumstanţele politice*** ar fi fost diferite.[436] Epoca paleologilor, nefiind decât o supravieţuire, o ***"agonie prelungită"***[437]. Într-adevăr, după cucerirea latină, viaţa liturgică ortodoxă nu a mai putut fi modelată exclusiv de către strălucirea capitalei bizantine. După 1204 a fost destinată să fie mult mai intimă şi era

---

[433] J. Meyendorff, *Byzantium as a center…*, p. 68. O teologie kerigmatică, chiar atunci când era logic expusă şi coroborată cu argumente intelectuale, ultima referinţă rămânea tot credinţa. Nu era o "disciplină" auto-explicativă, fără prioritatea angajamentului spiritual.

[434] J. Meyendorff, *Theology…*, p. 66. Apusul se plângea că Răsăritul ortodox e incapabil să teologizeze profesional sau argumentativ, iar bizantinii nu puteau înţelege cum teologia poate fi văzută drept o disciplină raţională. Singura paralelă cu Apusul rămân umaniştii bizantini.

[435] Potrivit lui P. Adnès, *„Hésychasme"*, în *Dictionnaire de Spiritualité* VII (1974), col. 381-382, termenul „isihasm" are trei conotaţii: 1) desemnează un curent şi un sistem de ***spiritualitate contemplativă*** propriu monahismului anahoretic, axat pe unirea cu Dumnezeu prin rugăciune; 2) denumeşte ***metoda psiho-somatică*** de rugăciune apărută în Athos şi atribuită lui Simeon Noul Teolog şi lui Nichifor din Singurătate; 3) numele „isihasm" e dat şi ***sintezei*** teologice elaborată de Sf. Grigorie Palama.

[436] Războaiele civile din 1321-1328 (între Andronic III şi Andronic II), din 1341-1347 şi 1352-1354 (dintre Ioan VI şi Ioan V), revolta zeloţilor din Tesalonic (1342-1349), vor pregăti colapsul Imperiului Bizantin. Apoi, campania catalană antiotomană după moartea lui Roger de Flor se întoarce împotriva bizantinilor. Între 1331-1355 sârbii conduşi Ştefan Duşan îi înfrâng pe bulgari şi vlahi, în 1345 Duşan proclamându-se ţar, ameninţa direct Constantinopolul, astfel că Ioan VI Cantacuzino îşi căsătoreşte fiica Teodora cu Orhan pentru a evita dezastrul. Patriarhul Calist, care a rupt relaţiile cu Serbia ce se autoproclamase patriarhat, va intesifica contactele cu ortodocşii din Rusia şi Balcani, în speţă cu bulgarii şi românii, mutând în 1359 mitropolia de la Vicina la Argeş. Cutremurul din 1346 (o parte a cupolei Sfintei Sofia se prăbuşeşte) şi ciuma din 1348 prevestesc parcă dezastrele ulterioare. Ioan VI e înfrânt de genovezi în 1348-1349 în războiul Galatei şi din 1354, când abdică, devine monahul Ioasaf. Încercând să ajungă lîn Ungaria, Ioan V e luat prizonier de bulgari la Vidin, eliberat, merge în Italia unde trece la catolicism, fără să primească niciun ajutor militar pentru vreo nouă cruciadă. Ajunşi în 1361 la Adrianopol şi după dispariţia Serbiei la Kosovo 1389, numai capturarea lui Baiazid de către mongoli la Ankara în 1402, amână căderea Constantinopolului sub turci. Vezi: Donald MacGillivray Nicol, *Church and society in the last centuries of Byzantium*, New York : Cambridge University Press, 1979. Steven Runciman, *The Last Byzantine Renaissance*, Cambridge University Press, 1970 şi Idem, *The Fall of Constantinople, 1453*, Cambridge University Press, 1990. (trad. rom., Steven Runciman, *Căderea Constantinopolului 1453,* Ediţia a II-a, traducere, note, postfaţă şi îngrijire ştiinţifică de Alexandru ELIAN, *Editura Enciclopedică,* Bucureşti, 1991), Charles Diehl, *Marile probleme ale istoriei bizantine. Figuri bizantine* (2 vol.), traducere Ileana Zara, prefaţă Dan Zamfirescu, Editura pentru literatură, Bucureşti, 1969.

[437] Paul Lemerle, *Histoire de Byzance*, Presses Universitaires de France (PUF), Paris 1969, p. 125. Catastrofa din 1204 a însemnat sfârşitul Imperiului Bizantin clasic de tip iustinianic restaurat după grava criză din secolele VII-VIII de împăraţii din dinastia Macedonenilor, iar după cea din secolul XI de cei din dinastia Comnenilor.

celebrată în biserici mai mici, cu un nou sens al transcendenţei divine şi un accent nou pe Sfintele Taine. După cucerirea latină, în multe localităţi unde nu era nicio ierarhie sau era puternic secularizată (inclusiv în Constantinopol), monahii erau, adesea, singurii vorbitori în numele Ortodoxiei şi singura ei rezistenţă. Acest rol a fost asumat activ de mişcarea semi-monastică arsenită. În cele din urmă, călugării a jucat un rol crucial în opoziţia faţă de diplomaţia religioasă a lui Mihail al VIII-lea şi unirii de la Lyon.[438] Mişcarea separatoare **arsenită**[439], se manifestă iresponsabil într-o opoziţie faţă de ierarhia sacramentală, pierzând din vedere faptul că rolul harismatic legitim al monahismului în Biserică nu poate înlocui autoritatea canonică a ierarhiei, individualismul lor excesiv era o normă eclesială inacceptabilă.[440]

Exilul de la Niceea (1204-1261) a arătat limpede că nu Imperiul, ci Biserica Ortodoxă asigura unitatea lumii bizantine şi oferea legitimitatea împăraţilor. În faţa ameninţării pătrunderii latine, societatea bizantină şi-a regăsit polemic coeziunea pierdută în Ortodoxie. Biserica a ieşit întărită.[441] Ca răspuns la situaţia haotică creată de cucerirea latină, se observă o renaştere a monahismului, începând cu sfârşitul de secol treisprezece (teologia lui Grigorie II Cipriotul, de exemplu, aprobată de Biserică la Vlaherne 1285, a lui Teolipt al Filadelfiei, părintele spiritual sub îndrumarea căruia s-a plasat Sf. Grigorie Palama[442]). Neputând salva imperiul, bizantinii nu trebuiau să-şi piardă măcar sufletul şi Împărăţia lui Dumnezeu. Crizei şi catastrofei istorice, monahii isihaşti îi ofereau un răspuns spiritual şi perspectiva unei salvări eshatologice în lumina necreată a Împărăţiei veşnice a lui Dumnezeu. Astfel se explică intensitatea controverselor isihaste, precum şi condamnarea din 1368 a tomistului Prohor Kydones şi a silogismelor aristotelice în teologie.

Înţeles ca apofatism istoric, isihasmul palamit – **isihasm eshatologic** şi chintesenţă dogmatică a isihasmelor bizantine târzii – condensa în el arta creştinismului tradiţional de a supra-vieţui eonic în timpuri de catastrofă şi în epoci apocaliptic, un exod din vâltoarea evenimentelor pământeşti şi punerea lor pe calea teozei sau îndumnezeirii.[443]

Atacurile asupra monahului athonit, Grigorie Palama, era de fapt un atac asupra vieţii contemplative practicate în Muntele Athos. În timp ce cenobitismul studit reuşeşte să supravieţuiască ca model monastic urban proeminent, peninsula atonită devine centrul

---

[438] Vezi, Aristeides Papadakis, *Crisis in Byzantium: the Filioque controversy in the patriarchate of Gregory,1283-1289*, St. Vladimir's Seminary Press, (September 1997), cap. 1: "*Cuius regio eius religio*" (pp. 15-37) şi, în special: "*John XI Beccus and the Unionist Effort*" (pp. 22-27).

[439] Constantinopolul aflat între 1204-1260 în mâinile cruciaţilor, Niceea era capitala imperiului bizantin în exil, guvernat eficace de bazileii din dinastia Laskaris. În 1258 la moartea prematură a lui Teodor II Laskaris, coroana i-a revenit copilului Ioan IV Laskaris, al cărui tutore era patriarhul Arsenie I Autoreianos (1255-1259, 1261-1265). Patriarhul Arsenie, care refuzase în 1259 să-l încoroneze coîmpărat pe Mihail VIII Paleologul, fiind silit să se retragă, revine în scaun în 1261 acceptând să îl încoroneze pe Mihail VIII în catedrala Sfânta Sofia din Constantinopol. Mihail al VIII-lea Paleologul (1259-1282) s-a văzut astfel, confruntat cu o dublă problemă de legitimitate: în interior cu schisma arseniţilor, iar în exterior cu tentativa lui Carol de Anjou (1256-1285) de a organiza o mare cruciadă occidentală antibizantină pentru a reinstala imperiul latin de Constantinopol. Contestarea internă a legitimităţii lui Mihail VIII era coagulată în jurul aşa-numiţilor „arseniţi". Despre schisma arsenită, V. Laurent, „*Les grandes crises religieuses à Bzzance: La fin du schisme arsenite",* în *Académie Roumaine. Bulletin de la section historique* 26 (1945), p. 225-313. Apud, Ioan I. Ică jr. *Teolipt al Filadelfiei – un autor filocalic inclasabil*, studiu introductiv la: Teolipt al Filadelfiei, Cuviosul şi mărturisitorul, *Cuvinte duhovniceşti, imne şi scrisori*, Deisis 2000, pp. 18-19.

[440] A. Papadakis, ed., *The Christian East...*, pp. 278-279.

[441] M. Angold, *Church and Society in Byzantium under the Comneni, 1081-1261*, Cambridge 1995, pp. 11-12. Cf Ioan I. Ică jr., *Sfântul Grigorie Palama şi isihasmele...*, p. 116.

[442] La Athos tânărul Palama a avut drept povăţuitori doi monahi isihaşti veniţi din zona Constantinopolului: Nicodim de lângă Vatopedi şi Grigorie cel Mare (Drymis) de la Glossia. *Enkomion*-ul lui Filotei îl menţionează doar pe Teolipt.

[443] G. Mantzarides, *Tradition and Renewal in the Theology of St. Gregory Palamas*, în <<Eastern Churches Quaterly>> IX (1977), nr. 1-2, p. 1-18.

spiritual şi cultural din întreaga lume ortodoxă. Papadakis crede, totuşi, că eticheta – „*isihasm international*", folosită recent (A. Elian, A.E. Tachiaos şi J. Meyendorff) reprezintă o exagerare. Mistica vederii luminii şi rugăciunea minţii din tradiţia isihaste îşi are rădăcinile în monahismul primar. Această tradiţie e chemat Sf. Grigorie Palama să o apere din 1330, nu vreo noutate a vreunei şcoli de spiritualitate adusă din afară. Pe de altă parte convertirea disputei dintre palamiţi şi antipalamiţi într-un conflic de factură socială sau politică nu reprezintă o posibilitate reală. Ecuaţia <Palama-Cantacuzino>, inventată de patriarhul Calecas din raţiuni politice, nu poate sta în picioare, mişcarea palamită reprezentând în esenţă o ***„renaştere athonită a vieţii interioare"*** (n.m.N.T.), al cărei început isihast coincide cu apariţia figurii de primă mărime a lui Grigorie Sinaitul (†1346). Sunt anii în care la Athos trăiau Grigorie Palama, Maxim Kavsokalivitul, Gherman Marulis, Atanasie (cel care avea să întemeieze în Tesalia Meteorele).[444]

Ocazional, întreaga mişcare isihastă a fost calificată ca **antiintelectuală**[445] („markedly anti-intellectual"). Palama nu poate fi descris drept un călugăr neliterat, el neoptând pentru o respingere absolută a filosofiei ori a studiilor laice. De asemenea, palamismul nu poate fi caracterizat ca misticism anti-umanist, deoarece Palama, „*în apărarea celei mai mari demnităţi a omului el trebuind să fie considerat unul dintre cei mari umanişti ai renaşterii paleologice*".[446] Sfântul Grigorie Palama a oferit descrierea ideală a trei versiuni de isihasm ca „adevărată filosofie" a vieţii creştine: un isihasm anahoretic pentru pustnici (*Viaţa Sfântului Petru Athonitul*), un isihasm monahal pentru monahii din mănăstiri (*Tratatul-epistolă către Xeni*) şi un ***isihasm laic pentru intelectuali*** (*Tratatul-epistolă către filosofii Ioan şi Teodor*).[447]

10.3. Neopatristică palamită: Stăniloae, Meyenforff şi Romanides

Recent, A. Rigo a reconstituit şi documentat ştiinţific iniţiativele de editare a operei integrale a Sfântului Grigorie Palama.[448] Marea masă a corpusului operelor palamite rămânând inedită, istoricii şi teologii care s-au ocupat de Sfântul Grigorie Palama în prima jumătate a secolului XX[449] au fost nevoiţi să lucreze pe fotografiile manuscriselor bizantine.

---

[444] Sub influenţa unui imperativ al apostolatului isihast şi în societatea urbană (Isidor trimis de Grigorie Sinaitul în Tesalonic să propovăduiască isihasmul), isihaştii bizantini târzii depăşeau, astfel, rezervele maximaliste ale tradiţiei monahale sinaite sau siriene, pentru care isihia e un ideal eshatologic a cărei realizare e chiar pentru monahi un lucru extrem de rar.

[445] R. Browning, *The Byzantine Empire*, The Catholic University of America Press, New York 1992 (ediţia din 1980 revizuită), pp. 238 şi 273.

[446] R.E. Sinkewicz, „*Christian Theology and the renewel of philosophical and scientific studies in the early fourteenth century: The Capita 150 of Gregory Palamas*", <Medieval Studies> 48 (1986), pp. 335, 351; D.M. Nicol, „*The Byzantine Church and the Hellenic learning in the fourteenth century*" <Studies in Church History> 5 (1969), pp. 49-51. Cf. A. Papadakis, ed., *The Christian East...*, p. 297.

[447] Nicolae Cabasila (1319-1391) e un foarte interesant umanist isihast care, deşi solidar cu palamiţii, a refuzat orice polemică şi a preferat să dezvolte irenic bazele liturgice şi implicaţiile etice ale spiritualităţii isihaste. Aşa cum arată M.-H. Congourdeau în studiul itroductiv al ediţiei critice: Nicolas Cabasilas, *La Vie en Christ* (Sources Chrétiennes 355), Paris 1989, pp. 22-25, 44-47: Cabasila a fost un „isihast laic", adept al unui original „isihasm în lume", nemonahal şi umanist, nepolemic.

[448] A. Rigo, *Nicodemo Aghiorita e la sua editione delle opere di Gregorio Palamas*, în <<Paisij, lo starec. Atti del III Convegno ecumenico internazionale Bose settembre 1995>>, Bose, 1997, p. 165-182.

[449] G. Papamichail, *Ho Hagios Gregorios ho Palamas archiepiskopos Thessalonikes. Ethiko-patrologike symbole eis historian ton hesychaston eridon tou XIV aionos*, Petrograd-Alexandria, 1911; M. Jugie, *Palamas* (Grégoire) şi *Palamite* (controverse), în DTC XI/2 (1932), col. 1735-1776 şi 1777-1818; D. Stăniloae, *Viaţa şi învăţătura Sfântului Grigorie Palama* (Seria teologică 10), Sibiu, 1938 (recenzie critică de J. Goouillard în <<Échos

O primă ediţie a *Triadelor în apărarea isihaştilor* a dat în 1959 părintele J. Meyendorff.[450] Încercarea de a găsi explicaţia neglijării scrierilor de spiritualitate ale Sfântului Grigorie, dar şi tardiva traducere într-o limbă modernă a corpusului palamit, îl determină pe capucinul grec Yannis Spiteris să aibă, în remarcabila sa introducere în Palama din 1996, următoarele afirmaţii: „*...teologia palamită trebuie studiată în globalitatea ei. Principiile dogmatice ale dascălului isihast sunt în serviciul experienţei mistice a sa proprie şi a confraţilor săi. Luate aparte, ca principii pur intelectuale, ele pot trezi îndoieli. Văzute însă în provenienţa lor existenţială, îşi primesc sensul just şi entitatea lor justă*".[451] Un exemplu de astfel de abordare nepolemică este recenta cercetare a profesoarei de la Yale, A. N. Williams.[452]

Şcoala neopatristică ortodoxă de la Georges Florovsky a descoperit în ***tradiţia palamită singura gândire capabilă să ridice mănuşa provocării*** pe care secularismul modern o adresa creştinismului. În acest spirit, J. Meyendorff îl prezintă pe Palama ca pe autorul unei „*teologii a istoriei*" hristocentrică, sacramentală, eshatologică şi al unei „*teologii existenţiale*", personaliste, fundamentată pe antropologia monismului biblic.[453] Vedem cum ***palamismul înfrânge definitiv esenţialismul şi dualismul filosofiei greceşti***. Meyendorff crede că pentru a regăsi personalismul existenţialist al Bibliei şi al Părinţilor, Palama a trebuit să corecteze pe Dionisie Areopagitul - terminologie ezitantă imprimate de o metafizică esenţialistă. Dar, de fapt, criticii atât ortodocşi cât şi catolici, au contestat existenţa vreunui ***corectiv palamit asupra neoplatonismului dionisian***. Crede că vedem proclamată prioritatea în Dumnezeu a existenţei asupra esenţei.[454] Putem reproşa lui Meyendorff faptul de a fi asimilat prea mult ideile dominante în „*inteligheţia creştină*" (*l'intelligentsia chrétienne*) din Franţa în decursul primului deceniu de după război: existenţialismul creştin şi personalism, antropologia unitară şi sens al Întrupării, istoricitate creştină şi umanism eshatologic, eclesiologie a trupului mistic şi a „misterului" sacramental. ***Totul se prezintă ca şi cum ar fi dorit să descifreze teologia bizantină a secolului al XIV-lea după această grilă,*** pentru a-şi aşeza eroul său alături de teologia reînviată şi de a respinge adversarii în tenebrele esenţialismului scolastic. ***În realitate, palamismul nu merită aceste excese de onoare, întrucât măreţia sa este suficient de autentică pentru a nu suferi de limitele condiţionării istorice. Se neglijează cadrul mult mai larg al gândirii, sărăcind atunci când se ţine cont numai de un sistem strict***.[455]

---

d'Orient>> 37, 1938, p. 447-453), B. Krivocheine, *The Ascetic and Theological Teaching of Gregory Palamas*, în <<Eastern Churches Quaterly>> 3 (1938); J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* (Patristica Sobornensia 3), Paris, 1959.

[450] J. Meyendorff, *Grégoire Palamas. Défense des saintes hésychastes* (Spicilegium Sacrum Lovaniense 30-31), Louvain, 1959.

[451] Yannis Spiteris, *Palamas: la grazia e l'esperienza. Gregorio Palamas nella discussione teologica*, Lipa, Roma, 1996, p. 196. Deşi înregistrează polemicile între palamişti şi tomişti, autorul consideră, pe urmele cardinalului Y. Congar, că palamismul este în fond în acord cu „credinţa catolică"; ca sistem teologic însă el este dificil conciliabil cu „sistemele teologice" ale lui Augustin şi Toma d'Aquino inspirate de preocupări diferite. Utilizarea unor categorii filozofice divergente făcea inevitabilă ciocnirea lor: „Însuşi Palama, când încetează să fie martorul tradiţiei sale şi intră în câmpul minat al dialecticii filozofice, devine prada adversarilor, cum e cazul distinţiei reale în Dumnezeu introdusă pentru a da o explicaţie *logică* antinomiei care se pune în faţa minţii omeneşti când e vorba de a concepe în acelaşi timp pe *Dumnezeu în Sine* (fiinţa lui Dumnezeu) şi *Dumnezeu în noi* sau *pentru noi* (energiile sau puterile lui Dumnezeu)" (p. 117-119).

[452] A.N. Williams, *The Ground of Union. Deification in Aguinas and Palamas*, Oxford University Press, New York/Oxford, 1999.

[453] Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Patristica Sobornensia 3, Paris 1959, (în special, cap IV şi V), pp. 257 şi 279.

[454] Este, totuşi, mai bine să nu ne încredem în anacronsimul pe care toată terminologia modernă îl introduce inevitabil în gândirea antică şi medievală. "Ipostasul" Părinţilor nu are încă rezonanţa subiectivă sau existenţială pe care cuvântul de "persoană" în evocă unui spirit contemporan. Teologia trinitară latină augustiniană, "psihologică" este mai "personalistă" decât aceea a orientalilor. De asemenea, avem noi dreptul să identificăm sensul modern, post-hegelian, al istoricităţii cu concepţia patristică a istoriei mântuirii?

[455] A. de Halleux, *Palamisme et Scolastique...*, pp. 439-440.

Această lectură dată de părintele J. Meyendorff teologiei palamite în cheie existenţială ca un **corectiv biblic-hristologic adus platonismului evagriano-dionisian, ca mistică incarnaţională şi sacramentală**, a fost demontată într-o critică imparabilă de părintele John Romanidis.[456] El a evidenţiat cu predilecţie faptul esenţial, observat înainte şi de părintele G. Florovsky[457], că la Sfântul Grigorie Palama există o **diferenţă între îndumnezeire şi mântuire**. *Îndumnezeirea persoanelor* e vocaţia creaţională şi experienţa vederii Slavei necreate a Logosului neîntrupat fiind cu putinţă şi înainte de Întrupare şi în afara ei. *Mântuirea naturii* umane din robia păcatului şi a morţii realizată de Hristos şi prelungită în Tainele Bisericii restaurează capacitatea nemuriririi şi a veşniciei. Astfel, în întreaga istorie a mânturii se descoperă aceeaşi slavă necreată văzută într-un proces sinergic de urcuş ascetico-contemplativ al omului şi de pogorâre energetică a lui Dumnezeu.

Anti-augustinianism sever, Romanides subliniază constant deviaţia înţelegerii în privinţă **arătării Logosului în Vechiul Testament**, Augustin adoptând, în această privinţă, o poziţie eunomiană argumentând că esenţa divină şi energia necreată sunt identice. Îndumnezeirea**,** în accepţiunea teologului grec, e înţeleasă ca vindecare a omenirii, iar iubirea cheie a vindecării omenirii de boală, printr-un scurt-circuit între creier şi inimă. Profeţii ating acest stadiu de preaslăvire/îndumnezeire, datorită rugăciunii neîncetate. Este considerat ***cel mai avizat cercetător ortodox al lui Augustin***, prin studiul critic al acestui autor în lumina teologiei patristice, arătând, de asemenea, originea învăţăturilor lui Varlaam de Calabria în tratatul *De Trinitate* al lui Augustin. Urmează sub acest aspect ideilor lui G. Florovscky, care arăta că independenţa faţă de occident a teologiei ortodoxe nu trebuie să degenereze într-o alienare, ci să ajungem la o întâmpinare creativ-spirituală.

În fiecare etapă a elaborării discursul său pledează în favoarea unei concepţii biblic argumentate. De cele mai multe ori, îşi propune nuanţări personale ale unor interpretări patristice uitate, utilizate neadecvat, chiar eronat, reînnodarea firului întrerupt undeva al Tradiţiei Părinţilor, mai mult datorită mediului academic teologic viciat de schemele comprehensive şi metodele raţionaliste, neexperimentale, iluministe, de predare apusene. Eficient în descoperirea carenţelor de sistem de gândire teologică, aici Meyendorff devine o pradă uşoară. Romanides realizează faptul că între teologie si societate există, întotdeauna, o influenţă reciprocă, o interacţiune şi interdependenţă, ceea ce credem noi s-a produs şi în cazul schematismelor meyendorffiene. Teologia sa se apropie de cea a părintelui Ică jr., atunci când se atinge de un subiect are darul de a-l lumina, discernământ inteligibil al reaşezării în cadrul mai larg al experienţei theoriei, vederii slavei, a Părinţilor.

A fost considerat de Andrew J. Sopko „*profet of the Roman Orthodoxie*”[458], datorită insistenţei asupra continuităţii tradiţiei romanităţii ortodoxe, care sub influenţa francilor a fost tendenţios denumită „greacă”, în aserţiunea caroligiană însemnând de fapt „eretică”. Teologia lui Romanides văzută ca ***ieşire din captivitatea babilonică de sorginte scolastică*** a teologiei din trecut. Reinstalarea priorităţii patristice a teologiei empirice în faţa modul de teologhisire intelectual-metitativ-metafizic şi insistenţa filocalică pe caracterul terapeutic al teologiei

---

[456] J. Romanides, *Notes on the Palamite Controversy and related Topics*, II, în <<Greek Orthodox Theological Review>> 9 (1963-1964), p. 225-270.

[457] G. Florovsky, *Creation and Redemption* (Collected Works III), Belmont MA, 1976: „Redemption”, p. 95-159.

[458] Andrew J. Sopko, *Profet of the Roman Orthodoxie. The Theology of John Romanides*, Synaxix Press 1998. Vezi şi: Aidan Nichols, "John Romanides and neo-Photianism," in *Light From the East: Authors and Themes in Orthodox Theology* (1995), precum şi: D.P. Payne, *The Revival of Political Hesychasm in Greek Orthodox Thought: A Study of the Hesychast Basis of the Thought of John S. Romanides and Christos Yannaras*, (Baylor University, 2006).

dogmatice printr-o unitate între teologie şi viaţa spiritiuală, introduc noi căi în teologia contemporană revitalizând-o.[459]

El şi-a luat doctoratul la Universitatea din Atena (1956 – 1957). Disertaţia lui despre *Păcatul strămoşesc*, a fost acceptată şi publicată în 1957, dar peste obiecţiile unor cadre didactice precum Panagiotes Trembelas şi PI Bratsiotis. Deşi disertaţia a fot axată doar pe păcatul originar, Christos Yannaras scrie: "*Romanides a reuşit să rezume întreaga dogmă ortodoxă, cu accent pe adâncă prăpastie care o desparte de expresiile intelectualiste şi juridice ale dogmei din Vest* ".[460] El va susţine existenţa unei "*unităţi naţionale, culturale şi chiar lingvistice între romanii din Răsărit şi cei din Apus*" până la intruziunea şi cucerirea vestului roman (catolicii romani) de către franci (triburile germanice).

În acest moment părintele Stăniloae vede în **teologia palamită o cheie hermeneutică**: "*În zbaterea sa de a concilia imutabilitatea lui Dumnezeu cu <<devenirea>> sau cu <<istoricitatea>> Lui, **teologia occidentală modernă se mişcă spre concepţia Sf. Palama** a deosebirii între fiinţa neschimbabilă şi energiile necreate schimbătoare ale lui Dumnezeu*."[461]

Orientarea spre teologia Sfântului Grigorie Palama a marcat şi pentru Părintele D. Stăniloae întoarcerea sa definitivă de la aşa-numita „teologie de şcoală" care purta, sub influenţă occidentală, o amprentă raţională. Cu lucrarea sa despre *Viaţa şi învăţătura Sfântului Grigorie Palama* (1939) şi începutul traducerii *Filocaliei* în anii 40, părintele **Dumitru Stăniloae a declanşat, cu mult înainte de Meyendorff, mişcarea neoisihastă ortodoxă în teologia secolului XX**, mişcare care în prezent are reprezentanţi însemnaţi în personalităţi cum sunt episcopii Kallistos Ware sau mitropolitul Serafim Joantă.[462] Cu toate acestea drept „cel mai important cercetător al lui Palama din deceniile trecute" trece până astăzi părintele John Meyendorff cu teza sa din 1959, acest studiu rămâne până astăzi drept „lucrarea-standard despre Palama".[463] Unii cercetători şi „adversari" occidentali ai isihasmului (Fairy von Lilienfeld îi numeşte între alţii pe G. Podskalsky şi D. Wendebourg) socotesc din contră isihasmul palamit drept o inovaţie faţă de Părinţii greci ai Bisericii, inovaţie care e cel puţin problematică, dacă nu chiar eretică. Însă pentru **Fairy Lilienfeld, părintele Stăniloae e cel mai însemnat reprezentant dintre teologii ortodocşi contemporani care valorizează isihasmul palamit drept o gândire autentic ortodoxă**.[464] Teologii ortodocşi actuali, spre exemplu K. Savvidis[465], se străduiesc şi astăzi mereu să demonstreze şi să afirme împotriva criticii occidentale autenticitatea ortodoxă a lui Grigorie Palama.

Părintele Stăniloae se dovedeşte drept un teolog neopatristic al experienţei care dă o sinteză teologică dezvoltată şi argumentată cu texte patristice, reuşind să pună într-un dialog fertil poziţia ortodoxă cu abordări occidentale moderne (Blondel, Koepgen), care îi oferă un ajutor terminologic (Hedegger şi Binswanger cu a lui „fenomenologie a iubirii"). Reflecţiile

---

[459] Dintre operele publicate, putem enumera: *The Ancestral Sin*, trad. George S. Gabriel (Ridgwood, New Jersey: Zephyr Publications, 2002), *Dogmatic and Symbolic Theology of the Orthodox Catholic Church* (în gr; Thessaloniki: Pournaras, 1973), *Rominosini, Romania, Roumeli* (în gr.; Thessaloniki: Pournaras, 1975), *An Outline of Orthodox Patristic Dogmatics*, trad. Protopresbyter George Dragas; Orthodox Theological Library, Vol. 1 (Rollinsford, New Hampshire: Orthodox Research Institute, 2004).

[460] Christos Yannaras, *Orthodoxy and the West: Hellenic Self-Identity in the Modern Age* (2006), p. 276; (Christos Yannaras**, "***Ortodoxie şi Occident***",** Editura Bizantină, 1995). Vezi, comparativ, şi dezvoltările pe această temă ale lui John Meyendorff**,** *Ortodoxie şi catolicitate***,** traducere de Călin Popescu, Editura Sophia**,** Bucureşti 2003**.**

[461] D. Stăniloae, *Dumnezeu este iubire* (*Ordoxia*, nr.3/1971), p. 366-402, aici p. 370.

[462] R. Joantă, *Roumanie, tradition et culture hésychaste* (Spiritualité orientale), Abbaye de Bellefontaine, 1987.

[463] R. Flogaus, *op.cit.*, pp. 50 şi 69. Flogaus îl numără pe părintele Dumitru Stăniloae între „teologii palamiţi" (p. 283) şi, spre deosebire de Podskalsky şi Wenderbourg, trimite la lucrarea părintelui Dumitru Stăniloae (p. 68).

[464] F. Von Lilienfeld, *Hesychasmus*, în <<Theologische Realenzylopädie>> 15, Berlin 1986, p. 285.

[465] Kyriakos Savvidis, *Die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen bei Maximos dem Bekennerund ihre Rezeption durch Gregor Palamas*, în <<Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie>>, St. Ottilien, München 1997.

părintelui Stăniloae privitoare la relaţia dintre îndumnezeire şi natura umană atestă şi o limită a îndumnezeirii[466] pentru a nu deraia în filozofie plotiniană şi panteism. Oamenii sunt îndumnezeiţi doar prin har, nu în esenţa naturii lor. **Dialectica ontologică a îndumnezirii** din om, ca viaţă în Duh, se concretizează în esenţă în faptul că omul vede lumina dumnezeiască. Paul Evdochimov cunoaşte o astfel de dialectică ontologică în Dumnezeu Însuşi: „(sunt) două aspecte care structurează unirea mistică: prezenţa reală a lui Dumnezeu în sufletul îndumnezeit şi transcendenţa absolută a aceluiaşi Dumnezeu Care <<in se>> rămâne veşnic inaccesibil şi infinit distant".[467] Aici, părintele Stăniloae se dovedeşte un teolog al iubirii. **Îndumnezirea e interpretată ca un eveniment relaţional dinamic şi nu e concepută ca identitate statică într-o concepţie ontologică substanţială. În timp ce iubirea – cheia teologică a acestei interpretări – descrie fenomenologia îndumnezeirii, ancorarea hristologică tratează despre fundamentele acestui eveniment** – Hristos „modelul" îndumnezeirii. Astfel, el caracterizează îndumnezeirea nu în categorii substanţiale, ci ca **eveniment spiritual şi transfigurator**, ca relaţie dinamic-relaţională între subiecte care se dăruiesc reciproc şi nu substanţial-identică între mistic şi Dumnezeu.[468]

Rolul decisiv al *Filocaliei* pentru întreaga teologie a părintelui Dumitru Stăniloae l-a determinat pe părintele benedictin Maciej Bielawsky să vorbească despre o „viziune filocalică despre lume în teologia lui Dumitru Stăniloae" şi despre o „**teologie a Filocaliei**" şi să afirmae: „La părintele Dumitru Stăniloae toate ideile se mişcă în interiorul acestor tradiţii".[469] Prin aceasta el crează o metodă specială care ar putea fi denumită drept „argumentul filocalic".

În 1985, Jürgen Moltmann îl numeşte pe teologul român Dumitru Stăniloae „un teolog panortodox", considerându-l „cel mai creativ şi influent teolog ortodox contemporan".[470] Heidegger se referă cu generozitate la Stăniloae ca la al doilea ca importanţă gânditor creştin al secolului XX,[471] în timp ce Olivier Clement spune: „Cu adevărat părintele Stăniloae este astăzi cel mai mare teolog ortodox. Pe măsură ce va fi tradus în limbile occidentale, opera sa se va afirma ca una din creaţiile majore ale gândirii creştine din a doua jumătate a secolului nostru".[472] Cercetări asupra operei lui s-au făcut relativ la eclesiologie (E. O'Brien, R.G. Roberson[473] şi recent Nicolae Moşoiu[474]), conceptul îndumnezeirii (E. Bartoş,[475] J. Henkel),

---

[466] Jürgen Henkel, *Îndumnezeire şi etică a iubirii în opera părintelui Dumitru Stăniloae*, Editura Deisis, Sibiu 2003, p. 169-173: „Îndumnezeirea ca <viaţă în Duh>– definire şi rezervă ontologică a îndumnezeirii", iubirea, e cheia teologică a înţelegerii îndumnezeirii la părintele Dumitru Stăniloae.

[467] Paul Evdochimov, *Ortodoxia*, trad. Rom. Irineu Popa, Bucureşti, 1996, p. 123. cf. *Ibidem*, p. 172.

[468] *Ibidem*, p. 178-179.

[469] Maciej Bielawsky, *Părintele Dumitru Stăniloae – o viziune filocalică despre lume*, Editura Deisis, Sibiu 1998, p. 127.

[470] J. Moltmann, "Geleitwort" în D. Stăniloae, *Orthodoxe Dogmatik*, traducerea în germană de H. Pitters, Cologne/Gütersloh, 1985, p. 10. Moltmann scria: "Deşi încă în mare parte necunoscut în Occident, Stăniloae este totuşi cel mai creativ şi influent teolog ortodox contemporan".

[471] A. Plămădeală, "În loc de introducere: Generaţia Stăniloae", în I.I., Icã jr., ed., *Persoană şi Comuniune: Prinos de cinstire preotului profesor academician Dumitru Stăniloae (1903-1993)*, Editura Arhiepiscopiei ortodoxe, Sibiu 1993, p. XI-XXI.

[472] O. Clèment, "Le Père Dumitru Stăniloae et le gènie de l'orthodoxie Roumaine", în *Prinos de cinstire…,* p. 82-89.

[473] E. O'Brien, *The Orthodox Pneumatic Ecclesiology of Father Dumitru Stăniloae; An Ecumenical Approach*, disertaţie Mphil (Dublin, 1984), R.G. Roberson, *Contemporary Romanian Orthodox Ecclesiology. The Contribution of Dumitru Stăniloae and Younger Colleagues*, disertaţie PhD (Roma, 1988).

[474] Nicolae Moşoiu, *Taina prezenţei lui Dumnezeu în viaţa umană. Viziunea creatoare a Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae,*Editura Parlela 45, Braşov 2000.

[475] Emil Bartoş, *Conceptul de îndumnezeire în teologia lui Dumitru Stăniloae*, Editura Cartea Creştină, Oradea 2002.

creaţie şi lume (M. Bielawsky), triadologie şi hristologie (S. Rogobete[476]) şi antropologie (S. Frunză[477]).

Situaţia religioasă actuală poate fi descrisă cam ca un „mozaic de credinţe", unde apetitul pentru sincretisme face să varieze indefinit opţiunile şi reţetele credinţei, ceea ce ne face să vorbim despre o societate postcreştină, contrângându-ne la orizontalitate. Religiile însele pătimesc, împreună cu noi, din pricina „platitudinii" în care ne-am înghesuit, pe de altă parte, „şocul dogmatic" al coabitării cu alte religii, gândirea creştină nu l-a absorbit încă.[478] De asemenea, subliniind distanţa tot mai mare dintre religia trăită şi cea propusă de instituţiile religioase, Jean Delumeau deplângea agnosticismul intelectual, amnezia culturală şi afazia religioasă a europenilor care pot simultan să se declare simultan „fără religie" şi „credincios". Delumeau se întreabă în cartea sa: „Va muri creştinismul?", indicând o „defrişare a memoriei creştine" şi imperativul unei reevanghelizări neîntârziate.[479] Riscul este de a ajunge, asemeni atenienilor, să ne închinăm zeului ne(re)cunoscut. Prin acel altar fără nume atenienii sperau să nu-şi atragă mânia unui zeu pe care ei uitaseră să-l cinstească nominal, un altar la care puteau să apeleze cei ce nu ştiau sau nu se hotărau cărui zeu să i se închine.[480] Teodor Baconsky va exclama: „*Prea sofisticaţi intelectual pentru a mai crede – „simplu" – în Dumnezeul Scripturii şi prea rudimentari (pe plan spiritual) pentru a admite că* simplitatea *aceea ne deosebeşte de pietre, rămânem copiii recalcitranţi ai unui Părinte ceresc de care suntem etern legaţi prin fascinaţie, repulsie, iubire şi revoltă.*"[481]

În acest sens, o teologie a reconcilierii minţii cu inima devine calea ieşirii din captivitatea istoriei, iar gândirea teologică a părintelui Stăniloae constitue „o poartă deschisă spre secolul XXI" (I. Bria), care prin mesajul său neopatristic continuă să provoace interes. Prin cele trei însuşiri – **tradiţională, contemporană şi profetic eshatologică** – teologia, pentru părintele Stăniloae, trebuie să fie fidelă trecutului, dar nu închisă în trecut şi fidelă omenirii de azi, dar cu privirea deschisă dincolo de faza ei actuală, constituind un ferment al progresului în fiecare timp.

---

[476] Silviu Eugen Rogobete, *O ontologie a iubirii. Subiect şi realitate personală supremă în gândirea părintelui Dumitru Stăniloae*, Editura Polirom, Iaşi 2000.

[477] Sandu Frunză, *O antropologie mistică. Introducere în gândirea Părintelui Dumitru Stăniloae*, Editura Omnicop, Craiova 1996. Ibidem, *Experienţa religioasă în opera lui Dumitru Stăniloae*, Editura Dacia, Cluj-Napoca 2001.

[478] Anca Manolescu, *Europa şi întâlnirea religiilor. Despre pluralismul religios contemporan*, Editura Polirom, Iaşi 2005, pp. 13-19.

[479] Jean Delumeau, *În aşteptarea zorilor. Un creştinism pentru mâine*, Editura Polirom, Iaşi 2006, pp. 12-15.

[480] Teodor Baconsky, *Despre necunoscut*, Editura Humanitas, Bucureşti 2007, p. 41.

[481] Teodor Baconsky, *Europa creştină. Metoda cut & paste*, în „Pentru un creştinism al noii Europe. Seria Boltzmann" (vol.III), Editura Humanitas, Bucureşti 2007, p. 61.